ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОЛОГИИ И ИСКУССТВ СПбГУ

ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ РАН
(Пушкинский дом)

А. А. Алексеев

БИБЛИЯ В БОГОСЛУЖЕНИИ

Византийско-славянский лекционарий

Издательство «Нестор-История»

Санкт-Петербург
2008

УДК 27-532.2-282
ББК 86.37-50

А. А. Алексеев. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. – СПб.: Нестор-История, 2008. – 268 с.

Лекционарий (сборник библейских пассажей для чтения за богослужением) нашел применение в Византии в VIII–XII, а у славян в X–XIV вв. В книге охарактеризованы рукописная традиция лекционария на греческом и славянском языках и его структура, рассмотрены причины назначения библейских пассажей для чтения в определенные дни литургического года, устанавливаются обстоятельства возникновения лекционария в конце VII в.

Предисловие

Чтение Св. Писания является составной частью христианского богослужения с самого начала его существования. Сегодня оно регулируется уставом (типиконом), но с VIII по XII век в обиходе византийской церкви для этой цели применялись специальные книги – новозаветный лекционарий (именуемый также *апракос*) и ветхозаветный профитологий (именуемый также *паримийник*). Славяне восприняли эту практику в полном объеме, и славянские источники XI–XIV вв. дают для рассмотрения этого вопроса столь же надежные данные, как греческие. Этим объясняется привлечение тех и других в качестве материала исследования в настоящей книге. Сложившаяся тогда система чтений с весьма незначительными изменениями применяется и в наши дни.

Исследование обстоятельств формирования этой системы безусловно необходимо для того, чтобы лучше понимать современную богослужебную практику. Помимо того, существует научная задача по выяснению значения применявшихся тогда литургических сборников, т. е. лекционария и профитология, в качестве свидетелей истории греческого текста Св. Писания. В согласии с этим в настоящей книге рассматриваются следующие вопросы:

1) структура византийского лекционария и профитология;

2) набор праздников и памятей, фиксируемых в этих сборниках;

3) мотивы, по которым тот или иной библейский пассаж был выбран в качестве чтения данного литургического дня или богослужения;

4) связь этих сборников с предшествующей иерусалимской и антиохийской богослужебной традицией и современной им традицией римского патриархата;

5) причины и условия составления в Константинополе литургических сборников лекционария и профитология.

Обзор научной литературы, посвященной рассмотрению этих вопросов, является неизбежным и необходимым шагом исследования. Изучение истории богослужения и формирования соответствующих источников велось особенно успешно в XX в. в нескольких европейских научных центрах. Библиотеки России находились тогда в невольной изоляции и лишены сегодня многих изданных по этой теме научных трудов, тогда как собственная научная традиция оказалась здесь

прервана. Осуществляя данное исследование в Санкт-Петербурге, автор должен был ограничиться лишь самым необходимым, а иногда и случайным кругом научных публикаций. Бесценную помощь в библиографических и книжных разысканиии оказали коллеги и друзья Д. Ф. Бумажнов, И. О. Галынина, Н. Ю. Дубов, В. И. Мажуга, К.-В. Нибур, А. М. Пентковский, А. А. Пичхадзе, И. Рейнхарт, игумен Стефан (Садо) и Кр. Ханник.

По материалам книги автор читал лекционные курсы на кафедре библеистики Санкт-Петербургского государственного университета и в Санкт-Петербургской духовной академии.

Все даты приводятся по так называемому «старому стилю», т.е. Юлианскому календарю (см. ниже, с. 16–18). Некоторые приводимые факты и сведения, будучи заимствованы из источников конца I — начала II тысячелетия христианской эры, могут быть чужды литургической практике сегодня; однако же они служат истолкованию современного состояния дел. Пояснения к устройству приводимых в конце книги таблиц даны на с. 27.

Глава I.
Введение

§ 1. Функциональные разновидности библейских текстов

По способу функционирования, форме и структуре все библейские тексты можно разделить на три разновидности.

Первая из них представляет каждую библейскую книгу как литературное единство в последовательности глав и стихов. Это тот вид, в котором, по всей вероятности, библейская книга появилась на свет, в котором она сохранилась в древних рукописях и в котором ее можно прочесть в современных печатных изданиях. Эту разновидность мы называем *четьим текстом*, — термином, принятым в нашей старинной традиции, закрепленным в названии *Великих четьих миней* митроп. Макария (XVI в.) и усвоенным русской наукой в XIX в. Он не является идеальным, поскольку используемое в данном случае прилагательное *четий* по своей словообразовательной форме является аномалией. Кроме того, по смыслу этот термин как будто соответствует лат. lectio «чтение», тогда как в действительности с последним термином связана другая разновидность библейского текста. Можно называть также четий текст связным, последовательным, непрерывным, как предлагает английское именование этого вида текста — continuous.

Вторая разновидность назначена для общественного чтения вслух (она-то и должна бы называться *четьей*), т. е. для различных форм богослужебного использования — в собрании верующих, за божественной литургией, монастырской трапезой, над покойником и во многих других случаях. В рукописную эпоху из соображений удобства или экономии средств тексты, предназначенные для такого использования, собирались в отдельные сборники, за которыми в науке закрепилось общее название *лекционарий*. Нет сомнений, что эта разновидность, которую мы обычно называем *служебной* или *литургической*, является по своему происхождению вторичной. Однако ее роль в религиозной жизни была настолько велика, что нередко она воспринималась как основная разновидность священного текста. Исходя из вышесказанного, понимание истории библейского текста во многом зависит от того, насколько ясны будут обстоятельства возникновения этой разновидности библейского текста, ее место в истории Св. Писания. Собственно этому вопросу и посвящена настоящая книга.

Третья разновидность представляет собой библейский текст в сопровождении экзегетического комментария. Это так называемый *толковый* или *экзегетический* текст Библии. Эту разновидность можно схематически представить как совокупность четьего, или связного, текста Писания и относящихся к нему толкований. Во многих случаях, однако, сам библейский текст дается не только с сокращениями или повторами, но и с определенными переделками, что и заставляет выделять эту разновидность в самостоятельную категорию.

Таким образом, три разновидности библейского текста различаются не только своими формами и структурными особенностями, но и по способу функционирования. Именно поэтому их следует называть *функциональными разновидностями.*

§ 2. Литургическое движение и библейское богословие

Изучение служебной разновидности библейского текста очень важно для установления истории Библии, при этом необходимым условием успеха такого изучения является понимание богослужения в его истории, развитии.

Как и все исторические дисциплины, история богослужения основана на изучении источников, которые датируются по крайней мере первым тысячелетием христианской эры. Трудность состоит не только в том, что таких документов мало, но и в том, что с изменением богослужебного ритуала тексты, потерявшие свое практическое назначение, теряют в глазах пользователей всякую ценность. Их не только не копируют и не хранят, но, напротив, от них стараются избавиться, чтобы случайным образом не привнести в новый ритуал черты старого. Поэтому научные знания о богослужении первого тысячелетия по Р.Х. весьма ограничены. Их накопление в XIX в. было связано с описанием сравнительно поздних литургических рукописей. Большой вклад в разработку истории богослужения в древней Церкви и затем в Византии внесли наши соотечественники А. Л. Катанский (1836–1919)[1], И. Д. Мансветов (1843–1885)[2],Н. Ф. Красносельцов (1845–1898)[3], А. А. Дмитриевский (1856–1929)[4], М. Н. Скабалланович (1871–1927)[5].

---

[1] *Катанский А.* Очерк истории литургии нашей православной церкви. СПб., 1868.

[2] *Мансветов И.* Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885.

[3] *Красносельцов Н. Ф.* 1) Богослужение иерусалимской церкви в конце IV в. Казань, 1888; 2) Типик церкви св. Софии в Константинополе IX в. Одесса, 1892, и др.

[4] *Дмитриевский А.* 1) Богослужение в русской церкви в XVI в. Казань, 1884; 2) Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1–2. Киев, 1895–1901, и др.

[5] *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Вып. 1–2. Киев, 1910–1915.

В конце XIX и начале XX в. в католической среде Франции, Бельгии и Германии возник серьезный интерес к литургической традиции Православия, породивший практическое и научно-исследовательское направление, получившее название *литургического движения*. Его центрами стали бенедиктинские монастыри Solesmes во Франции, Keisersberg или Mont-César в Бельгии, Maria Laach в Германии.

В эти годы появилось несколько периодических изданий, посвященных истории богослужения. Так, выдающийся исследователь сирийской письменности и богослужения Антон Баумштарк (1872–1948) с 1901 издавал журнал Oriens christianus (выходит до сих пор). А с 1909 г. при монастыре Keisersberg под руководством Ламбера Бодуина (Dom Lambert Beauduin, 1873–1960), а затем Бернара Ботте (Dom Bernard Botte, 1893–1980) выходит журнал Questiones liturgiques. Еще один журнал Jahrbuch für Liturgiewissenschaft основан в 1921 г. монастырем Maria Laach.

Главными принципами литургического движения стали следующие положения[6]:

1) Возвращение Библии в центр литургической жизни.

2) Возвращение к истокам святоотеческой традиции в понимании евхаристии.

3) Новое открытие Церкви как общины, в которой каждый член имеет свое служение.

4) Экуменизм как поиски нового единства через межконфессиональные границы.

5) Символизм, понимаемый как освобождение от малозначащих элементов ритуала в пользу усиления главных и основополагающих символов, таких как пасхальное бдение, ритуал крещения, преподание Слова Божия.

6) Устранение, по возможности, противоречий между общественным укладом и литургическими формами, которые должны быть максимально понятны и доступны участникам богослужения.

Результаты, достигнутые литургическим движением были закреплены в 1969 г. в реформах 2-го Ватиканского собора, который признал допустимым литургическое употребление национальных языков вместо латыни и ввел новый лекционарий, в соответствии с которым Новый Завет целиком прочитывается за год, Ветхий Завет — за три года[7].

---

[6] Приводим их по статье: *Wainwright G.* The Understanding of Liturgy in the Light of Its History // Study of Liturgy. P. 503–508.

[7] См.: *Michelis G.* L'abbaye centenaire du mont César (Keisersberg) et le mouvement liturgique: Un bilan // Questiones liturgiques. Vol. 80 (1999). P. 157–193. Данный том журнала целиком посвящен результатам «литургического движения» за столетие его существования. См. также: Les movements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches. Ed. par C. Braga et A. Pistoia. Roma, 2004.

В России отражением литургического движения стало возникновение науки о литургическом богословии, сложившейся по преимуществу в русской зарубежной среде[8], но ныне проникающей и в русские академические сферы[9].

§ 3. История богослужения

Природу главного богослужебного действия — литургии — определил сам Иисус Христос за Тайной вечерей, как она описана новозаветными авторами (Мф 26.20–28, Мк 14.17–24, Лк 22.14–20, 1 Кор 11.23–25), практиковалась апостолами (Деян 20.7–11) и первыми поколениями христиан (Иустин Мученик. 1-я Апология, главы 65–67). С некоторыми изменениями литургия практикуется так и доныне: после беседы, наставления совершается таинство Евхаристии.

Первоначально литургия отправлялась вечером, и после дня, проведенного в посте, представляла собою праздничную трапезу. Тогда ее называли *вечеря любви* или *агапа* (греч. αγαπή). В III в. она была перенесена на утро, так что потеряла свой характер застолья, и за ней сохранилось значение лишь символического соучастия в трапезе Господа, мистического соединения с Ним. Тогда же произошло и формальное выделение двух ее частей, первая из которых получила в православной практике название *литургии оглашенных* (missa catechumenorum), поскольку к участию в ней допускаются и те, кто еще не посвящен в тайны. В римско-католической среде она называется *литургией слова*, поскольку ее содержанием является наставление Словом Божиим[10].Говоря в дальнейшем о литургии, мы будем иметь в виду лишь эту ее первую часть.

Устная беседа со временем сменилась чтением письменных документов. Это могли быть известные сегодня новозаветные писания, а также ветхозаветные книги, рассказы о христианских мучениках (acta sanctorum) и практически все произведения ранней христианской литературы в том числе и те, которые позже были признаны апокрифическими. Писания читались сравнительно большими порциями (lon-

---

[8] Киприан (Керн), иером. 1) Крины молитвенные. Сборник статей по литургическому богословию. Белград, 1928: 2) Евхаристия. М., 2001 [перепечатка издания Париж, 1946]; 3) Литургика: Гимнография и эортология. М., 1999 [перепечатка издания Париж, 1959]; *Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. Париж, 1961.

[9] *Стойков В.* Литургическое богословие // Православное богословие на пороге Третьего тысячелетия. Москва, 7–9 февраля 2000 г. М., 2000. С. 124–139.

[10] Выражение «служение Слова» (Dei verbum administratur) употреблено Тертуллианом († около 225); византийская терминология известна лишь с XI в. См.: *Cobb P. G.* The Liturgy of the Word in the Early Church // The Study of Liturgy. P. 181–182. Но выражение *служение слова* (Деян 6.4) обозначает наставление проповедью.

giores lectiones), и эти чтения не были регламентированы каким-либо уставом. С особым прилежанием чтение деяний святых осуществлялось при паломнических посещениях могил мучеников и исповедников. Это широко практиковалось в Риме уже с середины II в.[11] Хотя воспоминания о мучениках и осуществлялись в день их кончины, он рассматривался, прежде всего, как день их духовного рождения. Так возникла традиция праздников рождества (natalis), которая в IV в. вызвала к жизни празднование рождения Иисуса Христа, затем Иоанна Предтечи и Богородицы[12].

После паломничества в 320 г. царицы Елены в Палестину заброшенный до тех пор Иерусалим превратился на несколько десятилетий в главный литургический центр христианского мира. По святым местам были воздвигнуты церкви, и уже очень скоро здесь оформилось так называемое *стациональное богослужение*, название которого происходит от лат. statio «стояние» или «место», а также «собрание» и военная «стража»[13]; кроме того stationes назывались два постных дня недели — среда и пятница[14].

Стациональное богослужение Иерусалима состояло в проведении по определенным дням крестных ходов, называемых *лития* или *литания*, от греч. λιτή, λιτανεία «молитва, просительная молитва». Литании совершались к определенным святым местам, где читались соответствующие новозаветные отрывки в память известного события, совершившегося в данном месте. Так возникают lectiones solemnis, т. е. праздничные, торжественные чтения.

Повторяющееся ежегодно соотнесение чтения с событием, о котором читается, приводит к формированию соответствующей традиции. А возникшая традиция, в свою очередь, порождает условия для создания *лекционарных указателей* и самих *лекционариев*, т. е. сборников, которые содержат тексты Писания в том порядке и в том объеме, в каком они читаются в течение годового круга. В результате закрепления новой традиции из литургического обихода устраняются почти все прочие чтения кроме библейских.

---

[11] *Donovan K.* The Sanctoral // The Study of Liturgy. P. 420–424; *Klauser T.* A Short History of the Western Liturgy. P. 87.

[12] *Klauser T.* A Short History of the Western Liturgy. P. 87.

[13] *Baldovin J. F.* The Urban Character. P. 143–144.

[14] *Dix.* The Shape of the Liturgy. P. 342. Термин имеет римское происхождение, поскольку отражает литургический обычай римской церкви. Впервые засвидетельствован около 150 г. в «Пастыре» Ермы (Книга 3. Подобие 5). См. также: *Kirsch J. P.* Die Stationkirchen des *Missale Romanum.* Mit einer Untersuchung über Ursprung und Entwiklung der liturgischen Stationsfeier. Freiburg im Breisgau, 1926. S. 1–7; *Kretschmar G.* Festkalendar und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit // Zeitschrift des deutsche Palästinavereins. Bd. 87. 1971. S. 167-205; *Verhelst S.* Les lieux de station du lectionnaire de Jérusalem // Proshe-Orient Chrétien. T. 54. 2004. P. 13–70.

Развитие богослужения в Иерусалиме шло по пути «историзации» литургии, т. е. воспроизведения в соответствующих богослужебных формах на пространстве Святой Земли известных исторических событий новозаветной эпохи. После оккупации Палестины мусульманами в VII в. возможности для стационального богослужения сократились и вовсе исчезли, но найденные тогда приемы и образы навсегда остались достоянием христианского ритуала, заключенного в архитектурные пределы церковных строений, как в самом Иерусалиме, так и во всех других местах отправления культа. Стациональное богослужение Иерусалима было воспроизведено в службе константинопольского патриарха (выходы патриарха из св. Софии в церкви и монастыри столичного города), нашло новое продолжение в богослужении Рима.

§ 4. Иерусалимский лекционарий

Иерусалимское богослужение обусловило развитие цареградского и римского ритуалов, но с VII в., теряя свое вселенское значение, оказалось замкнуто в пределы палестинских монастырей. В дальнейшем, в конце первого тысячелетии христианской эры, оно подверглось обратному воздействию из Царьграда и в своем первоначальном виде полностью исчезло из источников, греческих по языку[15]. В греческих рукописях Синая сохранились смешанные формы, которые представляют собою соединение иерусалимского лекционария с более поздними литургическими образованиями[16]. Судить о иерусалимском уставе богослужения можно лишь по его переводам на другие языки и его отражениям в других литургических традициях[17].

В переводах рукописи иерусалимского лекционария содержат чтения из Ветхого Завета, Апостола и Евангелия, тогда как синаксарь и менологий объединены в общий календарный цикл, который начинается от Рождества или Нового года по январскому стилю. Древнейший лекционарий такого рода происходит из Прованса, он написан на ла-

---

[15] Эта смешанная палестинско-византийская форма под названием устава Саввы Освященного или Иерусалимского устава вернулась в Константинополь в IX в. в монастырь Федора Студита и вновь пришла сюда после 1204 г. См.: *Пентковский А. М.* 1) Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы // ЖМП. 2001. 4. С. 70–78; 2) Византийское богослужение // Православная энциклопедия. Т. VIII. С. 380–388.

[16] Согласно Kurzgefasste Liste (1994), это лекционарии IX–XI вв. 249, 844, 846, 1267, 2211–2217.

[17] На это было отчетливо указано в работе: Burkitt F.C. The Old Lectionary of Jerusalem // The Journal of Theological Studies. Vol. 24. 1923. P. 415–424. Статья представляет собою рецензию на труд Baumstark A. Nichevangelische syrische Perikopenordnungen (1921).

тыни и датируется рубежом V и VI в.[18] Рукописи иерусалимского лекционария содержат или сами литургические чтения, или указания на начала и концы чтений. В последнем случае их нередко называли термином *канонарь*[19]. В латинской традиции списки литургических чтений из Апостола и Евангелия обычно помещались перед полным текстом книги или после него с заглавиями Capitula lectionum (для Апостола), Capitulare evangeliorum (для Евангелия)[20]. До появления типикона, богослужебного устава лекционарии способствовали стабилизации и унификации богослужения.

Источники по истории иерусалимского лекционария

(a) Сирийские свидетельства по времени опережают источники на других языках. В рукописи Британского музея Add. 15528, начала VI в., сохранился указатель литургических чтений на год, отражающий богослужебную практику не младше конца V в. Публикация: *Burkitt F. C.* The early Syriac Lectionary System // Proceedings of the British Academy. 1921–1923. P. 301–339. В настоящей работе сокращенно обозначается SyB.

Кроме того, А. Рюккером по трем рукописям служебного Евангелия VI в. опубликован краткий указатель чтений: *Rücker A.* Ein weiterer Zeuge der älteren Perikopenordnung der syrischen Jakobiten // Oriens Christianus. N. S. Bd. 17. 1918. S. 146–153. Сокращенно обозначается SyR. Иногда раннюю версию сирийского лекционария связывают с именем эдесского епископа Равулы (†435)[21], который, возможно, стремился таким образом воспрепятствовать распространению Диатессарона Татиана в качестве литургического чтения.

(b) Армянские свидетельства также отражают иерусалимский ритуал, который может быть датирован 417–439 гг.[22] Роспись литургических чтений была впервые издана в труде: *Conybeare F. C.* Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments. Oxford, 1905. P. 507–527, по рукописи X в. (Bibliothèque Nationale de Paris, cod. arm. 44) с корректурами и восполнениями по рукописи XIII в. (Bodlean Library, cod. arm. d. 2). С учетом этого издания роспись чтений по другой армянской рукописи XII в. опубликована: Renoux A. Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem (cod. Jérus. arm 121) // Le Muséon. T. LXXIV. 1961. P. 361–385. Сокращенно ArmR.

---

[18] *Dold A.* Das älteste Liturgiebuch der lateinsche Kirche. Beuron, 1936.

[19] См.: Антонин (Капустин). Древний канонарь. Греч. κανονάριον как название лекционария встречаем в рукописи РНБ СПбДА Б I/5, л. 237.

[20] *Martimort A. G.* Les lectures liturgiques et leurs livres. Brepols; Tournout, 1992. P. 26.

[21] *Blum G. G.* Rabbula von Edessa. Paris, 1969.

[22] *Renoux A.* La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem // Le monde grec ancien et la Bible / Sous la direction de C. Mondesert. Paris, 1984. P. 399–420.

(c) Грузинская версия впервые была опубликована по рукописи X в., в которой содержится редакционная переработка иерусалимского типикона, выполненная при патриархе иерусалимском Софронии (634–638). См.: *Кекелидзе К. С.* Иерусалимский канонарь VII века (грузинская версия). Тифлис, 1912 (датировка редакции обоснована здесь на с. 23–25). Сокращенно GrK.

Сводное издание грузинской версии было позже опубликовано Михаилом Тархнишвили. Оно опирается на четыре списка X в. и два фрагмента, один из которых датируется V в. См.: Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle). T. I. Traduit par †Michel Tarchnischvili. Louvain, 1959 (Corpus scriptorum christianorum orientalium. Editum consilio Universitatis catholicae americae et universitatis catholicae lovaniensis. Vol. 189. Scriptores iberici, t. 10). Сокращенно GrT.

(d) Арабские переводы Нового Завета были выполнены лишь в IX–X вв., так что известная арабская версия иерусалимского типикона также появилась в то время, когда иерусалимский ритуал уже подвергся обратному воздействию из Царьграда. См. публикацию источника X в.: Garitte G. Un evangéliare grec-arab du X^e siècle (cod. Sin. ar. 116) // Studia codicologica. Hrsg. von K. Treu. Berlin, 1977. S. 207–225 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrist. Literatur. Bd. 124). Сокращенно ArG.

(e) Латинская версия восходит к иерусалимскому ритуалу, но в своем развитии она сильно разошлась со своим источником и, кроме того, приобрела в различных областях Римского патриархата формы, отличающиеся друг от друга. Древнейший из латинских лекционариев, как уже сказано выше, датируется V в.[23] Наиболее консервативным до конца X в. оставалось богослужение Рима, новации возникали в Галлии, Германии, Испании. В IX–XI вв. складываются богослужебные книги, соединяющие в себе черты различных литургических центров, со временем они приобретают большую стабильность, вытесняя прежний лекционарий и его разновидности. Это часослов, назначенный для литургии, и бревиарий, сборник по преимуществу ветхозаветных чтений. Перечни евангельских чтений из латинских новозаветных лекционариев даны в книге: Beißel S. Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches. Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Häfte des Mittelalters. Freiburg im Breisgau, 1907[24]. При ссылках сокращенно обозначается Beissel.

(f) Еще одним важным источником по истории иерусалимского

---

[23] См.: *Urener H.* Lektionar // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage. Bd. 4. Tübingen, 1986. S. 311–312.

[24] История различных латинских ритуалов и соответствующих книг изложена также в книге: *Martimort A. G.* Les lectures liturgiques et leurs livres. Brepols; Tournout, 1992.

ритуала являются записки Эгерии, испанской или французской монахини, совершившей в конце IV в. паломничество по христианскому востоку, отраженное в аккуратных путевых записях, написанных на латыни. Она побывала на Синае, в Эдессе, Константинополе и Святой Земле. Находясь в Иерусалиме в то время, когда епископом там был св. Кирилл († 386), она присутствовала на праздновании Богоявления, Страстной недели и Пасхи, Пятидесятницы, участвовала в воскресных и будних службах. Текст записок сохранился в рукописи XI в., которую обнаружил в 1884 и издал в 1887 г. J. F. Gammurini. Издатель отождествил автора с Сильвией, сестрой Руфина, римского префекта Аквитании, но в 1903 г. M. Férotin с большей надежностью отождествил ее с Эгерией (Egeria) или Этерией (Aetheria, Etheria), настоятельницей монастыря, сведения о которой сохранились в источниках VII в. Отчет Эгерии отражен в сочинении монтекассинского монаха Петра Диакона De locis sanctis (ок. 1037). Уточненная датировка ее паломничества 383 г. дана в работе: Devos P. La date du voyage d'Egerie // Analecta bollandiana. Vol. 85 (1967). P. 165–194. Русский перевод с комментариями издан И. В. Помяловским под названием «Паломничество по святым местам конца IV века» (Палестинский православный сборник. Вып. 20. СПб., 1889). Сокращенно: Эгерия. Паломничество.

§ 5. Календарь

Изучение литургических вопросов нуждается в определенных знаниях хронологии и календаря, ибо богослужение осуществляется во времени и согласовано с его ходом. При изучении богослужения I тысячелетия могут иметь значение следующие сведения.

Начало года[25].

1 января (стиль от Обрезания, stilus Circumcisionis) был принят как начало года для Юлианского календаря и подтвержден на Никейском соборе 325 г.

25 декабря (Рождественский стиль), применялся с IV по XVI в. в Германии и Скандинавии, в Ватикане. Оба эти стиля восходят к гражданскому году Римской империи.

1 сентября (Византийский стиль). Сентябрьский новый год в принципе приходится на день осеннего солнцестояния, 22 сентября, но фактически сдвигается на несколько дней или недель вперед в связи с разными общественными потребностями. Так, принятый в Палестине

[25] См.: *Poole R. L.* The Beginning of the Year in the Middle Ages // Proceedings of the British Academy. 1921–23. P. 113–138; Lietzmann H. Zeitrechnung der römische Keiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit fur die Jahre 1–2000 nach Christus. Berlin; Leipzig, 1934.

сентябрьский Новый год приходился на 10-й день месяца тишри и находится в соседстве с Днем покаяния (иом кипур). Именно он унаследован церковным новолетием, которое приходится на первое воскресенье после праздника Воздвижения креста, 14 сентября. Близкая к этому дню датировка нового года 1-м сентября была принята для индиктиона — 15-летнего фискального цикла, введенного в правление имп. Диоклитиана (284–305) для усовершенствования сбора налогов. Этот счет времени был принят в Александрии для расчета даты Пасхи, где эру Диоклитиана, печально известную преследованием христианства, стали называть «эрой мучеников». В первой половине VII в. при имп. Ираклии (610–641) в Константинополе началось внедрение отсчета эры от создания мира (вместо прежней по императорам). С этого времени 1 сентября как дата начала гражданского года стала основной в Византии, затем в Южной Италии, на Балканах и на Руси до XVIII в.

Пасхальный стиль. У франков, в течение нескольких веков (stilus Gallicanus, Franciscus).

25 марта (Благовещенский стиль). Был принят в Италии, части Германии (откуда его название stilus Trevirensis[26]) с XII в., в Англии до 1752 г.

1 марта, по Пасхе. Существовал в Риме до принятия Юлианского календаря. В Европе применялся до V в., у франков до VIII в., на Руси до конца XIII в., в Венеции до 1797. Весенний новый год был характерен для всей древней Месопотамии; возможным его отражением является еврейский праздник Пурим. Еврейская пасха рассчитывается по мартовскому году.

§ 6. Хронология

Греческий счет лет по олимпиадам применялся от 776 г. до начала Христианской эры, однако реальный счет лет вели по архонтам.

Римский счет ab urbe condita (auc), т.е. от основания города, представляет собою первый опыт абсолютной хронологии. За начальную точку отсчета принимается 753 г. до Р.Х. Однако на практике счет лет в Риме вели по консулам и императорам.

Эра Диоклитиана (ἔτος Διοκλητιανοῦ) была учреждена в 284 г. Она опиралась на индиктион (лат. indictio «объявление»), т. е. перепись населения, которая проводилась каждые 15 лет и служила установлению налогообложения. При введении эры Диоклетиана в Египте ее

[26] Немецкий город Трир (Trier, лат. Augusta Treverorum) был резиденцией имп. Констанция Хлора (250–306) и сохранял свое столичное значение до переезда канцелярии в 395 г. в Милан.

началом в согласии с годом консулов было определено 1 января. Однако астрономы пользовались для своих вычислений египетским подвижным годом, так что правление Диоклитиана они отсчитывали от 29 авг. 284 г. Эра Диоклитиана стала использоваться для вычисления Пасхи, но с VI в. ее использовали только в Египте. Коптская церковь пользуется ею до сих пор[27].

Еврейская эра от сотворения мира начинается в 3761 г. до Р. Х.

Александрийская эра от сотворения мира начинается в 5492 г. до Р. Х.

Византийская эра от сотворения мира начинается в 5508 г. до Р. Х.

Христианская эра от Рождества Христова. Ее предложил в 525 г. Дионисий Малый (Dionysius Exiguus, †556); за первый год эры принят 754 г. от основания Рима. Это летосчисление распространяется в Европе с VIII в., в России принято в 1700 г.

§ 7. Дата Пасхи

Пасха у евреев совпадает с первым весенним полнолунием, фактически обозначая начало лунного года по мартовскому стилю, и в системе лунно-солнечного календаря является непереходящим праздником.

Христианская Пасха празднуется в первое воскресенье после первого весеннего полнолуния, но если полнолуние приходится на пятницу/субботу, то переносится на второе воскресенье, иначе она совпадет с еврейской Пасхой, что согласно решению I Никейского собора (325) недопустимо[28]. Дата, на которую выпадает Пасха, приходится на один из 35 дней с 22 марта по 25 апреля. Для ее определения нужно знать фазы луны и распределение дней недели в каждом данном году. Полный цикл повторения лунных фаз на фоне солнечного года обнимает 19 лет, полный цикл повторения дней недели в солнечном году — 28 лет (вруцелето). Великий индиктион представляет собою произведение этих чисел (19×28 = 532) и содержит в себе полное повторение пасхального цикла. Начальные годы последних трех великих индиктионов приходятся на 877, 1409, 1941 гг. В 1941 г. начался 15-й великий индиктион от сотворения мира. Григорианский календарь ликвидирует отставание Юлианского года (1 день в столетие), но сдвигает дни недели, поэтому дата Пасхи меняется. Этот календарь принят католика-

---

[27] *Bickerman E. J.* Chronology of the Ancient World. Southampton, 1980. P. 72. На с. 105 здесь отмечается, что 29 авг. в Египте начинался год Юлиана.

[28] Подтверждено 1-м правилом Антиохийского собора (341).

ми при папе Григории XIII в 1582 г., протестантами в XVII–XVIII вв., в России введен в качестве секулярного года в 1918 г.

В настоящей книге все даты приводятся по Юлианскому календарю, т. е. по так называемому *старому стилю*.

§ 8. День как единица времени

В большинстве стран древнего мира, конец дня и *начало нового связывали с заходом солнца и первой звездой*. Именно таков счет времени в Библии. Ср. Быт 1. 5 И был вечер, и было утро: день один; Лев 23.32 От вечера до вечера празднуйте субботу. В Новом Завете выражение *в первый день* (εἰς μίαν σαββάτων Мф 28.1, τῇ μιᾳ τῶν σαββάτων Мк 16.2, πρώτῃ σαββάτου Мк 16.9, τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Лк 24.1, Ин 20.1, Деян 20.7)[29] означает время, наступившее, по нашим представлениям, в субботу тотчас после захода солнца, тогда как для жителя Палестины это был уже другой день. Например, в Деян 20.7 буквально сказано, что при наступлении первого дня недели община Троады собралась для преломления хлеба (ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον). Точность русского Синодального перевода («в первый же день недели») вводит сегодня читателя в заблуждение, создавая впечатление, что событие произошло на другой день, а не в субботу вечером. Попытку естественной передачи дает один из современных английских переводов, называемый Today's English Version: «On Saturday evening»; это же решение принято в одном из недавних русских переводов «Вечером по окончании субботы»[30]. Это же временное представление реализуется и в церковном богослужении, когда утреня служится вечером накануне дня праздника.

Одновременно с этой системой отсчета в древнем мире *начало суток могло отсчитываться от утренней звезды*, эта система отражена в некоторых местах Библии. Ср. Лев 7.15–16 Мясо мирной жертвы благодарности должно съесть в день приношения ее; не должно оставлять от нее до утра. Если же кто приносит жертву по обету, ... то жертву его должно есть в день приношения, и на другой день оставшееся от нее есть можно. В соответствии с этим счетом времени, в иудейском и христианском богослужении большое внимание уделяется утренним молитвам. Согласно иудейской молитвенной практике, день начинается чтением молитвы *Шема* («Слушай, Израиль», заимствована из

---

[29] Словом суббота (σάββατον) во всех приведенных случаях обозначается семидневка подобно тому, как словом неделя по старому церковному названию воскресенья она обозначается в русском языке.

[30] Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2000. № 4[13]. С. 212. См. также: *Rordorf W.* Der Sonntag. S. 198–199.

Втор 6.4–9, 11, 13–21 и Числ 15.37–41) и 18–ти благословений (*шемонесре*); молитвенные 3-й, 6-й и 9-й часы дня (см. ниже) отсчитываются от восхода солнца; христиане читают Символ веры на полунощнице[31].

Начало суток от полуночи, как это принято в современной хронологии, в древности было известно египетским жрецам и римлянам[32].

Деление светлой части суток на 12 часов в древнем мире имело повсеместное распространение. Длительность часа менялась, находясь в зависимости от времени года и продолжительности светового дня. В иудейской молитвенной практике четко были закреплены молитвы 3-го часа (9 часов утра), 6-го часа (полдень), 9-го часа (3 часа пополудни). Ср. 1Парал 23.30 Каждое утро благодарить и славословить Господа, также и вечером (об обязанностях левитов); Пс 54.18 Вечером и утром и в полдень буду умолять и вопиять. Эта практика унаследована Новым Заветом. Ср.: Деян 1.15 (ибо теперь 3-й час дня), 3.1 (молитва в Храме 9-го часа), 10.3 (видение Корнилию в 9-й час), 10.9 (в 6-й час Петр молится на кровле). В Евангелии от Марка крестная смерть Спасителя представлена как литургическое действо. Ср. 15.25 был час 3-й, и распяли Его; 15.33 В 6-й час настала тьма по всей земле, 15.34 в 9-м часу возопил Иисус громким голосом. На основе этой практики сформировалась православная служба часов[33].

§ 9. Структура праздника

Литургический год православного богослужения делится на два цикла: подвижный и неподвижный.

Подвижный цикл основан на лунном (вернее, солнечно-лунном) календаре, так что праздники этого круга ежегодно приходятся на разные числа месяца и разные дни недели. Цикл открывается Пасхой, за которой через 50 дней следует Пятидесятница, в течение этого периода читается Евангелие от Иоанна. За Пятидесятницей следует цикл недель, когда читается Евангелие от Матфея, далее начинается цикл недель, когда читается Евангелие от Луки. Граница между циклами Матфея и Луки находится в непосредственной близости от сентябрьского Нового года. Чтение Евангелия от Луки начинается в понедельник после первого воскресенья после Воздвижения, 14 сентября. По окончании чтений Евангелия от Луки идут подготовительные недели

[31] *Скабалланович*. Типикон. Вып. 1. С. 11.

[32] На это указывает Плутарх в Quest. Rom. 84. См.: *Bickerman E. J.* Chronology of the Ancient World. Southampton, 1980. P. 14.

[33] *Скабалланович*. Типикон. Вып. 1. С. 21, 55, 108, 160–161; Вып. 2. С. 24–40; *Киприан*. Литургика. С. 100.

Великого поста, шесть недель Поста и, наконец, Страстная или Великая неделя, которая завершается Пасхой.

Неподвижный цикл начинается 1 сентября, даты праздников в нем приходятся из года в год на одни и те же числа, но на разные дни недели.

В подвижный цикл встроены следующие праздники: Пасха, Вознесение, Пятидесятница (Троица), Духов день, Вход Господень в Иерусалим (Вербное воскресенье). Прочие праздники принадлежат неподвижному циклу.

В современной богослужебной практике праздники разделяются на четыре разряда в соответствии с их значимостью, причем каждый из разрядов имеет в богослужебных уставах специальный графический символ. Употребление таких символов возникло в Византии еще в рукописную эпоху и перешло в эпоху книгопечатания.

Как праздники рассматриваются не только непереходящие памяти гражданского календаря, но и значительное количество памятей, находящихся в подвижном цикле. Одни из них принадлежат к так называемым двунадесятым праздникам, другие к великим, третьи к господским, четвертые к богородичным. Праздниками также являются воскресенья и субботы всего года.

Решение о том, какие библейские пассажи должны читаться за литургией в данный день и в данном месте, принимается с учетом значимости праздника, входящего в неподвижный цикл.

Значение воскресенья как праздника обусловлено тем, что оно служит воспоминанию события Воскресения Господа Иисуса Христа; это обстоятельство подчеркивается специальным воскресным евангелием, которое читается на утрени каждого воскресенья.

Русская терминология весьма выразительно характеризует этот день по воспоминаемому событию. По-церковнославянски он именуется *неделя*, то есть день свободный от дел. Он же по-гречески называется κυριακή «Господень <день>». Семидневный цикл именуется по-церковнославянски *седьмицей*, тогда как *Воскресением* названо восстание Иисуса Христа от гроба, но вовсе не день недели.

Праздничное значение субботы не так очевидно, но субботние службы отличаются от будничных. Выразительную богословскую и литургическую характеристику субботе дает о. Александр Шмеман: «С точки зрения „рубрик", суббота не есть постный день, а день праздника, установленного самим Богом: „и благословил Бог день седьмой и освятил его, потому что в этот день Он отдохнул от всех дел своих" (Быт 3.3). Никто не может изменить или упразднить повеление Господне. Правда, многие христиане думают, что божественное установление субботы было просто перенесено на воскресенье, которое, т. е.,

стало христианским днем отдыха и покоя. Ничто в св. Писании или св. Предании не подтверждает этого. Наоборот, у св. Отцов и во всем раннем Предании воскресенье называется первым или восьмым днем, и, т. о., подчеркивается его особенность и известная противоположность его по отношению к субботе, которая навсегда остается седьмым днем, благословенным о освященным Богом <...> Суббота, день Творения мира, день «мира сего», стала — во Христе — днем ожидания, предшествующим Дню Господню. Претворение Субботы произошло в ту Великую и Св. Субботу, когда Господь «исполнив все дела Свои» почил во гробе. На следующий день, «первый день после субботы», Жизнь воссияла из животворящего гроба, <...> начался первый день Нового Творения <...> Все это объясняет единственное в своем роде место Субботы — 7-го дня — в богослужебном предании: ее двойной смысл как праздника и как дня смерти»[34].

В богослужебной практике выделяется 12 больших праздников, которые именуются *двунадесятыми*, т. е. принадлежащими к числу двенадцати. В их число входят три *переходящих* или *подвижных* праздника (Вход Господень в Иерусалим, Вознесение, Пятидесятница) и девять *непереходящих* или *неподвижных*: Крещение, Сретение, Благовещение, Преображение, Успение, Рождество Богородицы, Воздвижение Креста, Введение, Рождество Христово.

Каждый из двунадесятых праздников имеет *предпразднество* и *попразднество*, из прочих предпразднество есть у Происхождения честных древ животворящего креста (1 августа), а попразднества у Рождества Иоанна Крестителя (24 июня) и памяти апостолов Петра и Павла (29 июня). Попразднества для Господских праздников длятся 7 или 8 дней, для Богородичных — 4 дня, тогда как предпразднество занимает один день у всех праздников кроме Рождества (5 дней) и Крещения (4 дня). При этом большие предпразднества у Рождества и Крещения отмечаются лишь с XI в.[35] Пятидесятница не имеет предпразднества, поскольку все дни от Пасхи до Пятидесятницы считаются праздничными. И наоборот, Вербное воскресенье не имеет попразднества, ибо в понедельник после него начинается Страстная неделя.

Предпразднества Рождества и Богоявления называются сочельником. Это название происходит от слова *сочевник*, которое в свою очередь происходит от *сочива* — крупяной каши. Т. о. сочельники Рождества и Богоявления представляют собою дни самого строгого поста. Возможно, сочиво отождествляется с коливом, ритуальной поминальной едой, и увязывается с воспоминанием смерти Иисуса Христа. По-

---

[34] *Шмеман А.* Великий Пост. С. 98–101. Ср. также: Daniélou J. Bible et liturgie. P. 301–328.

[35] *Скабалланович М.* Рождество Христово. Киев, 1916. С. 58–59.

этому в Рождественский сочельник поется ирмос Страстной субботы «Волною морскою», а когда вечерня в сочельник служится отдельно от литургии (в субботу и воскресенье) и есть возможность прочесть два Евангелия, то читается Евангелие о зерне горчичном[36].

Второй день некоторых праздников называется *собором*, он посвящен важным участникам праздника, которые не названы в первый день. Так, в древний период Богородичные праздники присоединялись к Господским в виде Собора (σύναξις)[37] Богородицы, 26 декабря, или просто отождествлялись с ними[38]. Позже эта практика распространилась и на другие праздники, почему после Рождества Богородицы следует собор ее родителей Иоакима и Анны, после Крещения — собор Иоанна Крестителя, после Сретения — память Симеона Богоприимца и пророчицы Анны, после Благовещения — собор архистратига Гавриила.

Вместе с попразднеством большие праздники длятся восемь дней и более. Восьмой день праздника именуется *octava*. Обыкновение празднования в течение восьми дней так, чтобы праздник заканчивался в день своего начала через неделю, сложилось уже в иудейской практике, где восьмидневными были и остаются Пасха, Кущи (Суккот) и Освящение Храма (Ханука). Во время празднования Хануки показательно возжигание свечей по числу дней праздника. В иерусалимском богослужении октавы имелись у Богоявления и Пасхи, что видно из того, что сопровождавшие праздник службы продолжались 8 дней в виде молитвенных процессий (литаний)[39], тогда как для других периодов иерусалимские лекционарии не предписывают ежедневного богослужения. Пятидесятница впервые приобрела октаву в римском богослужении[40]; а празднование Воздвижения получило многодневный характер в Константинополе.

Сегодня многодневными праздниками являются Пасха (40 дней), Богоявление (9 дней), Вознесение (9 дней), Пятидесятница (7 дней), Преображение (8), Успение (9), Рождество Богородицы (5), Воздвижение (8 дней), Введение во Храм (5 дней).

В послании Варнавы (датируется 100–130 гг. по Р.Х.), в главе 15, посвященной почитанию субботы, сказано: «Далее же говорит им: „Новомесячий ваших и суббот Я не терплю [Ис 1.13]“. Смотрите, как го-

---

[36] *Скабалланович М.* Рождество Христово. Киев, 1916. С. 39–40.

[37] Греческое слово образовано от глагола συνάγω «собирать вместе», обозначает молитвенное собрание, на этом основано помещение в непосредственной близости внутренне связанных между собою праздников. Эта же внутренняя форма в названии синагоги (συναγογή).

[38] *Киприан.* Литургика. С. 121.

[39] Материалы в GrT.

[40] *Baldovin.* The Urban Character. P. 126, 128.

ворит: „Приемлемы мне не теперешние субботы, но та, которую Я создал, в которую, свершив все, начало восьмого дня положу, то есть начало другого мира". Потому мы [христиане] проводим восьмой день в веселии, когда и Иисус восстал из мертвых и, явившись, взошел на небеса» (15.9). Иначе говоря, суббота или воскресенье не являются днями отдыха, но днями эсхатологического переживания[41]. В согласии с этим Василий Великий полагал, что «число семь в Библии символизирует „этот мир", т.е. наш реальный, тварный мир, сотворенный Богом в семь дней. Число восемь символизирует будущий мир, вечность. Восемь — это семь плюс один, поэтому первый и восьмой день как бы совпадают по своему значению: так, воскресенье — это последний, восьмой день, день конца ветхого мира и в то же время первый день нового творения». Преп. Максим Исповедник также подчеркивает значение «седьмого дня», который как бы «описует», или замыкает и ограничивает, движение, присущее временному бытию (τῆς χρονικῆς ἰδιότητος). Тем самым, «седьмой день» подготавливает «день восьмой» и служит переходом к нему. Вообще, символика «седьмого» и «восьмого» дней была широко распространена в патристике и частично восходит к Филону Александрийскому, для которого «восьмой день» соотносится с умопостигаемым миром[42]. В какой-то мере восприятие этого дня изменилось после того, как в 321 г. воскресенье было объявлено имп. Константином днем отдыха, что превратило его из дня Творения в день отдыха наподобие иудейской субботы.

§ 10. Праздник и чтение

Литургическое чтение Св. Писания в православном богослужении уже получило описание как в историческом, так и богословском аспекте[43]. Это открывает возможности для изучения условий формирования и особенностей функционирования многочисленного разряда богослужебных сборников, известных древней византийской и славянской литературам, многие из которых позднее вышли из употребления. Исчезновение канонаря, новозаветного апракоса или ветхозаветного профитология (паримийника) не было обусловлено изменением литургического устава или богослужебного ритуала, тогда как их появление было следствием серьезных литургических нововведений.

---

[41] *Dix*. The Shape of Liturgy. P. 336.

[42] Творения преп. Максима Исповедника. Кн. I. Комм. А.И. Сидорова. С. 326 (со ссылкой на: *Мейендрф И.* Введение в святоотеч. богословие. С. 152). См. также: *Dölger F. J.* Das Octogon und die Symbolik der Achtzall // Antike und Christentum. 1934. Bd. 4. Hft. 3. S. 153–187; *Daniélou J.* Bible et liturgie. P. 355–387 (подборка свидетельств из святоотеческой письменности).

[43] *Kniazeff A.* La lecture: *Barrois G.* Scripture Readings.

Действительно, к концу первого тысячелетия христианской эры богослужение византийской Церкви приобрело известную законченность и стабильность, которые сохраняются вплоть до сегодняшнего дня (изменения, вносимые в богослужение сравнительно незначительны).

В течении VI–VIII вв. складываются важнейшие жанры и виды богослужебной литературы, такие как акафист, канон, трипеснец, октоих, и происходит разделение приходского и монастырского богослужения, что закрепляется богослужебными уставами, позволяющими с известной надежностью выяснить историю богослужебных жанров. Богослужение же более раннего времени может быть описано лишь приблизительно, не только потому, что до нас не дошло надежных документов, но и потому, что, по всей вероятности, оно постоянно меняло свои формы в процессе развития.

При анализе состава лекционария необходимо также иметь в виду, что существовало и существует два основных способа организации и подбора чтений: или данное место Писания читается в воспоминание определенного события, приуроченного к определенному дню, или же священная книга читается от начала до конца в последовательности текста. Первый принцип господствует во второй части лекционария — менологии, но представлен и в первой — синаксаре, второй способ может быть более или менее последовательно представлен только в синаксаре. Первый способ выборочных чтений может быть назван *lectio selectiva* «избранное чтение»[44], *lectio solemnis* «праздничное чтение», второй — *lectio continua* «последовательное, непрерывное чтение». Второй способ чтения имеет разновидность, когда при последовательном чтении книги от начала к ее концу между прочитанными отрывками допускаются пропуски; эту разновидность называют немецким термином *Bahnlesung*[45], заключающем в себе образ дороги (Bahn) и остановок для чтения (Lesung). В структуре лекционария обнаруживаются все перечисленные способы чтения, что необходимо иметь в виду при анализе этого сборника.

Чтения *праздничные* приурочены к воспоминаемому событию, своей связью с событием они противопоставлены чтениям синаксаря, которые в практике русской православной Церкви называются *рядовыми*.

Внешняя структура новозаветного лекционария вызывает впечатление, что принцип последовательного чтения (lectio continua) является главным, основным и исходным не только в организации материала

---

[44] В латинском богослужении такое чтение называется lectio congrua sive propria, т. е. соответствующее или подходящее чтение.

[45] *Baumstark A.* Liturgie comparée. P. 135. В немецкой научной литературе по литургике термины Bahnlesung и lectio continua употребляются как полные синонимы. Нам представляется более удобным различать их значение указанным выше способом.

этого богослужебного сборника, но и в формировании христианского богослужения. Это впечатление поддерживается тем, что известно о синагогальной практике субботних чтений Пятикнижия (Торы), при которой за год последовательно прочитывается весь соответствующий корпус текстов. Поэтому нередко считается, что для христиан образцом послужило богослужение синагоги[46]. В действительности это не так. Христиане усвоили корпус библейских текстов иудаизма, отдельные элементы богослужения (молитвы Шема, Берахот, разумеется в преображенной форме), пение псалмов, но не самую структуру, поскольку последняя содержательно связана с типом и смыслом богослужения. К тому же регламентация синагогального богослужения могла начаться только после разрушения Второго храма в 70 г., ибо до тех пор это богослужение не имело твердых религиозных позиций и четкого литургического устроения. Но разрушение Храма, обозначив задержку парусии (Второго пришествия), породило тождественный импульс для формирования и христианского богослужения, так что многие элементы структурного сходства двух систем могли возникнуть практически одновременно в сходных условиях.

Если бы lectio continua было единственным принципом организации чтения, в лекционариях не было бы нужды, но их требовал стациональный характер богослужения.

Рассмотрение структуры лекционария и его историческое исследование направлены на выявление и объяснение того материала, который не подчинен принципу последовательного чтения. Для каждой перикопы этого рода может быть установлена смысловая связь с воспоминаемым событием, равно как условия и обстоятельства ее вовлечения в литургическую практику. После исследования праздничных чтений станет более понятным принцип последовательного чтения, которому соответствует распределение большей части евангельских перикоп.

При историческом исследовании лекционария приходится решать несколько разных, но между собою связанных вопросов, которые, однако, необходимо различать:

— связь календарной даты и памяти. Не всегда данное событие реально приходилось на день празднования. Например, память апостолов Петра и Павла вначале праздновалась 28 декабря, затем перенесена на 29 июня.

— связь данной памяти и библейской перикопы. Данное чтение не всегда соответствовало воспоминанию данного события.

---

[46] Так рассуждает о. Алексей Князев (*Kniazeff.* La lecture. P. 217). К таким выводам подталкивают некоторые сопоставления А. Баумштарка синагогальной и раннехристианской литургической практики (Baumstark A. Liturgie comparée. P. 10–13, 52–53, 56–58, 64, 73–74, 77).

Связь события с определенным чтением может быть *безусловной*, как это, например, имеет место в случае воскрешения Лазаря и повествования Ин 11.1–45. При этом день, в который вспоминается событие и звучит чтение, может меняться. В Константинополе это была Вербная суббота, в Иерусалиме — 7 сентября. Наличие такой безусловной связи и позволяет говорить о событии как о празднике, ибо оно вспоминается, запечатленное историческим источником, что служит поводом для чтения данного пассажа только в определенный день и ни в какой другой.

Однако сам евангельский рассказ может функционировать и вне связи с каким-либо событием. Например, Ин 11.1–46 читается также в иерусалимском ритуале над усопшими архиереями (SyB). Равным образом, описание бегства в Египет (Мф 2.13–23) является естественным чтением праздника Рождества, но используется также при церковном воспоминании невинных младенцев, убитых по распоряжению Ирода. Значимость этой второй связи видна уже по тому, что именно это деяние принесло Ироду его мрачную славу. Событие это вспоминалось в древней церкви Иерусалима 9 мая, но позже было перенесено на конец декабря, чтобы подчеркнуть его внутреннюю связь с Рождеством.

Связь события и чтения может быть более или менее *условной* и отражать определенную интерпретацию библейского текста. Так, перикопа Мф 18.10–20 начинается притчей о заблудшей овце и заканчивается определением Церкви. Назначенное в византийском лекционарии на второй день Пятидесятницы (Духов день), это чтение отражает определенное понимание природы Церкви как Доброго пастыря (образ из Ин 10.1–16). В иерусалимском ритуале, как он отражен сирийскими источниками, этот пассаж читается во 2-е воскресенье Поста (SyB), то есть служит для заблудшей души призывом к бдению и покаянию.

В любом случае необходимо выявить мотивировку, которая послужила возникновению связи между событием и определенным чтением. Можно, вероятно, считать, что всякое мотивированное чтение является праздничным чтением, ибо конкретный библейский пассаж читается ради того, чтобы в том или ином виде представить церкви данное событие. Всякое немотивированное чтение служит выполнению принципа последовательного и полного прочтения Писания (lectio continua) в качестве назидательного урока.

Полная роспись содержания синаксаря византийского новозаветного лекционария дана в приложении в *Таблице I*. В ней отражено деление синаксаря на его главные отделы: от Пасхи до Пятидесятницы, от Пятидесятницы до Нового лета, от Нового лета до Великого поста, с отделами Поста и Страстной недели.

Словом Пятидесятница называют как самый праздник в память схождения св. Духа на апостолов (см. Деян 2. 1–4), приходящийся на 8-е воскресенье после Пасхи (Пасха же считается 1-м воскресеньем), так и период в 50 дней, отделяющих это событие от Пасхи[47]. Сокращенно в рукописях этот период отмечается греч. буквой ν «ню», славянской н «наш», латинской L, имеющими числовое значение 50. При указании на дни этого периода можно пользоваться также именем евангелиста Иоанна, поскольку перикопы именно из этого Евангелия в основном читаются в этот период. Равным образом в двух следующих за Пятидесятницей периодах можно пользоваться либо счетом недель от нее, либо именами евангелистов Матфея и Луки, поскольку до Нового лета в основном читается Евангелие первого из них, а после Нового лета — второго.

В росписи новозаветных чтений синаксаря *(Таблица 1)* приводятся следующие сведения:

— календарная дата чтения в соответствии с названными пятью периодами;

— порядковый номер зачала;

— имя евангелиста, однако в первых трех периодах это имя приводится лишь в том случае, если оно не совпадает с господствующим Евангелием периода (т. е. для чтений из Мф, Мк и Лк в периоде Ин, для чтений из Мк в периоде Мф, для чтений Мф, Мк и Ин в периоде Лк);

— границы чтения в соответствии с делением Евангелий на главы и стихи;

— содержание чтения или цитата из него, передающая главную идею чтения (это не всегда можно сделать убедительно, если в чтение входит несколько содержательно изолированных тем); содержание длинных чтений Страстной недели не всегда может быть передано с необходимой краткостью;

— указания на чтения сходного содержания (в отдельных случаях);

— в примечаниях даются указания о местонахождении в синаксаре или месяцеслове зачал, пропущенных на своем месте (условно допускается, что нормой расположения чтений является принцип lectio continua).

Выше было сказано, и это следует иметь в виду при чтении данной книги, что словом *неделя* в церковнославянской традиции называется Господень день «воскресенье», словом *седьмица* — семидневный цикл «неделя». Для различения двух омофонов используются орфографические средства, так что *воскресенье* обозначает день недели, а *Воскресение* — событие.

---

[47] *Киприан.* Литургика. С. 107.

Глава II.

Византийский новозаветный лекционарий

§1. Рукописные источники и их структура

Общее количество новозаветных рукописей сегодня насчитывает 5741 единицу и состоит из 116 папирусов, 316 унциалов (рукописей уставного письма), 2877 минускулов (написанных курсивом или скорописью) и 2432 лекционариев[1]. Таким образом, в пропорции число литургических рукописей крайне велико, что делает совершенно необходимым оценку их как источника по истории новозаветного текста.

Лекционарий содержит церковные чтения из Нового Завета в той последовательности, в какой они читаются в течение года на литургии и которая, как правило, существенно отличается от последовательности связного текста той или иной новозаветной книги. В греческой традиции евангельский лекционарий называется εὐαγγέλιον или εὐαγγελιστάριον, лекционарий с чтениями из апостола — ἀπόστολον или πραξαπόστολον, последний термин с очевидностью указывает на богослужебную практику. Славянское название апракосъ, принятое сегодня и в научном употреблении, восходит к греческому ἄπρακτος, буквально «не-дельный», т. е. относящийся к нерабочему, праздничному дню. Расположенные таким образом чтения назывались также ἐκλογάδιον «избранное», что сохранилось в болгарском названии лекционария изборно евангелие.

В лекционариях текст разделен на перикопы (греч. περικοπή «изречение»)[2] — фрагменты текста, читаемые в ходе богослужения за один раз и расположенные в последовательности годового богослужебного цикла. Большинство перикоп довольствуется объемом текста от 3-х до

---

[1] См.: Kurzgefasste Liste и два дополнения к нему: Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1995 bis 1998. Münster/Westfalien, 1998. S. 14–18; Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1998 bis 2003. Münster/Westfalien, 2003. S. 74–79. Следует иметь в виду, что цифры обозначают единицы хранения, как они зафиксированы в библиотеках, но не количество сохранившихся рукописей, поскольку одна рукопись может быть разделена на несколько частей, хранящихся под разными номерами, что чаще случается с папирусами. В число лекционариев не включаются написанные на папирусе или унциальным (уставным) письмом; некоторые рукописи нуждаются в специальном исследовании, чтобы быть безошибочно отождествленными (об этом см. в Главе III, § 1).

[2] Впервые термин употреблен Иустином Мучеником в I Апологии около 155 г.

10-ти стихов, но существует несколько больших по объему чтений. Например, в Лазареву субботу читают 45 стихов Ин 11; в числе двенадцати Страстных евангелий, читаемых вечером в Страстной четверг в последование Страстей Христовых, первое обнимает обширный текст Ин 13.31–18.1. Некоторые перикопы представляют собою центон[3], т. е. собрание стихов из разных мест одного и того же Евангелия; например, в Мясопустную субботу читается Лк 21. 8–9, 25–27, 33–36[4].

Очевидно, что распределение текста по литургическим чтениям не является первичным для Евангелия и Апостола — соответствующие рукописные источники в основном не старше VIII в. (см. *Глава III*, § 1) — поэтому ни издатели греческого новозаветного текста, ни его исследователи долго не обращали на эти литургические чтения сколько-нибудь серьезного внимания. Точное описание их структуры было выполнено только в XIX в.

Типы новозаветных лекционариев

(1) Евангелие, краткий лекционарий (краткий апракос). Перикопы из четырех Евангелий, предназначенные для чтения на литургии, расположены в нем следующим образом:

— от Пасхи до Пятидесятницы ежедневно,

— от Пятидесятницы до Страстной недели по субботам и воскресеньям,

— в течение Страстной недели ежедневно.

В дни Пятидесятницы читается Евангелие от Иоанна и прочитывается почти целиком. Период от Пятидесятницы до Страстной недели делится на три цикла: (а) от Пятидесятницы до Нового лета, т. е. Нового года, который в Византии отмечался в сентябре; (б) от Нового лета до Великого поста; (в) шесть недель Великого поста. В ходе первого цикла читается Евангелие от Матфея, второго — от Луки, третьего — от Марка. В указанные дни все три Евангелия могут быть прочтены на 25–30% их объема. В Kurzgefasste Liste (1994) и Nestle-Aland этот литургический сборник сокращенно обозначается *ℓ*esk, где курсивная латинская буква *ℓ* обозначает лекционарий, тогда как следующие буквы значат: e = греч. ἑβδομάδες «седмичные» (т. е. будние дни), sk = греч. σαββατοκυριακαί «суббото-воскресные» (дни).

(2) Евангелие, полный лекционарий (полный апракос). Чтения на литургии распределяются по всем дням церковного года кроме 32-х дней, а именно будней шести недель Великого поста, а также среды и пятницы Мясопустной недели (неделя перед Великим постом). В эти

[3] От лат. cento «лоскут». В этом же смысле употребляется термин *пастиш* из франц. pastiche.

[4] В славянской литургической традиции их называют «чтения с преступками».

32 дня литургия не служится, а на службе Преждеосвященных даров читаются ветхозаветные паримьи (см. *Глава V*, § 3). За 324 дня все Евангелия прочитываются практически в полном их объеме[5]. Сокращенно обозначается ℓe, т. е. лекционарий на все будние дни года (включая, естественно, субботы и воскресенья).

(3) Апостол, краткий лекционарий (апракос). Чтения из Деяний апостольских и Посланий предшествуют на литургии чтениям Евангелия. Расположение материала совпадает с первым типом. Чтение Деяний начинается в день Пасхи и заканчивается в 8-е воскресенье, т. е. Троицу; прочитывается лишь около половины текста книги[6]. Затем в субботы и воскресенья до Великого поста читаются перикопы из Посланий ап. Павла в таком порядке: Рим, 1 Кор, 2 Кор, Гал, Ефес, Колос, 1 Фес, 1 Тим, 2 Тим. Все эти недели объединены в один цикл протяженностью в 36 недель, Новое лето в сентябре литургически не выделяется. По субботам и воскресеньям Великого поста читается Евр. В Страстную неделю читаются отрывки из Рим, 1 Кор, Гал и Евр. Сокращенно обозначается: ℓ^{a}esk, где индекс «а» соответствует греч. ἀπόστολος.

(4) Апостол, полный лекционарий (апракос). Расположение материала совпадает со вторым типом; в дополнительные будние дни читаются те же апостольские Послания, в последние 6 недель перед Постом читаются Соборные послания. Сокращенно обозначается ℓ^{a}e.

(5) Апостол-евангелие (краткий апракос). Соединение типов (1) и (3). В этом случае чтения из Апостола пишутся впереди чтений из Евангелия в соответствии с тем, как читаются на литургии. Сокращенно обозначается ℓ^{+a}esk.

(6) Апостол-евангелие (полный апракос). Соединение типов (2) и (4). Сокращенно обозначается ℓ^{+a}e.

(7) Субботне-воскресный, а также воскресный лекционарий (апракос). Включает в себя чтения из Евангелия или из Апостола и Евангелия только для суббот и воскресений в течение всего года или только для воскресений. Сокращенно обозначается ℓsk или ℓ^{+a}sk, а также ℓk или ℓ^{+a}k.

(8) Лекционарий на отдельные богослужебные дни, содержит чтения из Евангелия или из Апостола и Евангелия. Сокращенно обозначается ℓsel или ℓ^{+a}sel, т. е. selectae «избранные» (дни).

Количественно в византийской рукописной традиции преобладают

---

[5] Никогда не читаются следующие стихи: Мф 3.12, Мк 1.45, 9.32, 15.42, Лк 1.50–55, 69–75, 77–79, 2.22а, 6.11, 6.23б, 8.4, 13.30, 17.11, 18.1, 9, 19.11, Ин 2.23–25, 3.34–4.4, 4.43–46, 5.16–17а, 6.3–4, 35, 45–47, 55, 6.70–71, 7.31–36, 7.53–8.2, 10.39–42, 11.46, 13.18–31а. См. подробнее ниже § 4.

[6] Пропускаемые стихи из Апостола приведены в *Таблице 5* (приложение). См. также *Глава II*, § 6.

краткие и полные евангельские лекционарии; апостольских лекционариев значительно меньше. Общее количество кратких лекционариев около 700, полных — чуть больше 600[7]. Из них, согласно К. Юнаку[8], на Апостол приходится 146 и 129 рукописей соответственно. Около 40 рукописей содержат лекционарии на избранные праздники, около 30 — на субботы и воскресенья, десяток рукописей содержат лишь воскресные чтения[9]. Краткие лекционарии использовались для богослужения в приходских храмах, полные — в монастырях, где, начиная с VI в., распространяется обычай ежедневной литургии; прочие лекционарии были принадлежностью малых приходов, где богослужебный устав не выполнялся в полном объеме.

Существующая классификация новозаветных лекционариев произведена на основе их первого и главного отдела, называемого *синаксарий* или *синаксарь* (греч. συναξάριον)[10], чтения которого расположены в согласии с подвижным циклом церковного года от Пасхи до Страстной субботы. Подвижный цикл опирается на лунный счет времени и отражает структуру года гражданского и религиозного календаря, принятого в Израиле и для иудаизма.

Количество недель в циклах Матфея и Луки находится в зависимости от даты Пасхи. Цикл Матфея начинается в первый понедельник после Пятидесятницы, в так называемый Духов день. Цикл Луки — в первый понедельник после Воздвижения, 14 сентября, и если Пасха поздняя, из цикла Матфея убирается последняя, 17-я неделя, называемая Неделей о хананеянке по чтению 17-го воскресенья (Мф 15.21–28). Точно так же лишняя неделя изымается и из цикла Луки, если следующая за ним Пасха случается рано. Такой изымаемой неделей является 32-я неделя с воскресным чтением о мытаре Закхее (Лк 19. 1–10). В соответствии с этим 17-я и 32-я недели имеют одни и те же будние чтения, поскольку находятся в отношении дополнительного

---

[7] Согласно Б. Мецгеру, на краткие приходится 60 %, на полные 40% общего числа евангельских лекционариев. См.: *Metzger B.* Greek Lectionaries. P. 480.

[8] *Junack K.* Zu den griechischen Lektionaren. S. 521.

[9] Подсчет рукописей различного типа сделан по материалам Kurzgeffaste Liste, 1994. Почти тысяча прочих источников, включенных в категорию лекционариев этого каталога (ср. цифру в 2432 лекционария, названную в начале главы), представляет собою фрагментарно сохранившиеся рукописи, не отождествленные в отношении своего литургического типа, или различного рода литургические сборники с несистематическим включением новозаветных перикоп.

[10] Греч. σύναξις обозначает сбор, молитвенное собрание, так что синаксарь является чтением для такого собрания или собранием чтений. В самих рукописях термин чаще употребляется как название месяцеслова или вообще для сборников календарно-литургических указаний. Ср. Пентковский. Типикон. С. 123. В Остромировом евангелии этот термин дан в славянской форме съборьникъ цьркъвьныи (л. 210 об.) и обозначает месяцеслов.

распределения. В некоторые годы, однако, устраняются обе вставные недели.

После 32-й недели в цикле Луки начинается подготовка к Великому посту. 33-е воскресенье называется «Неделей о мытаре и фарисее» (по чтению Лк 18.10–14), 34-е — «Неделей о блудном сыне» (по чтению Лк 15.11–32), 35-е — «Неделей мясопустной» (чтение Мф 25.31–46)[11]. Здесь имеется определенная терминологическая трудность, которая заключается в том, что употребляемое в данном случае славянское слово недѣлѧ по-русски осмысляется в значении семидневки, но в действительности название относится только к одному дню — воскресенью. Другая трудность состоит в том, что 35-е воскресенье и по своему названию и по характеру поста относится не к предыдущей семидневке, а к последующей — Сырной седмице (Маслянице). Т.о. у Сырной седмицы оказывается два воскресенья: Мясопустное, которым она открывается, и Сыропустное или Прощеное (36-е), которым она закрывается. Великий пост начинается в следующий за Прощеным воскресеньем понедельник. В эти последние дни цикла Луки вторгаются чтения из Ев. от Матфея: они назначены на 35-е воскресенье, 36-ю субботу и 36-е воскресенье.

Таким образом, при 52 неделях солнечного года расписание чтений новозаветного лекционария охватывает всего 50 недель, а именно 7 недель Пятидесятницы, 36 недель от Пятидесятницы до Поста и 7 недель Поста со Страстной неделей. Как уже говорилось (см. с. 17), самая ранняя Пасха падает на 22 марта, а самая поздняя на 25 апреля, т.о. минимальная продолжительность литургического года (когда за самой поздней Пасхой следует самая ранняя) составляет 48 недель. Для этого случая предусмотрен пропуск 17-й седмицы с Неделей (воскресеньем) о хананеянке и 32-й с Неделей (воскресеньем) о мытаре и фарисее. Но в том случае, если за самой ранней Пасхой (22 марта) следует самая поздняя (25 апреля)[12], продолжительность литургического года составляет 57 недель, при том что семь из них не обеспечены надлежащими чтениями. В такой ситуации священник вправе выбрать любые другие недели из числа уже прочитанных от Матфея и Луки и повторить их для службы между 32-й и 33-й неделями. В славянской и русской богослужебной практике это возвращение назад называется

---

[11] По терминологии римско-католической Церкви, эти дни называются Septuagesima, Sexagesima и Quinquagesima, что соответственно значит «семидесятый [день]», «шестидесятый [день]» и «пятидесятый [день]». Такое именование оправдано только в последнем случае, поскольку этот день действительно является 50-м днем до Пасхи. Два другие термина созданы по подобию. Моделью послужило название сорокадневного Великого поста — Quadragesima.

[12] В действительности такое сочетание дат не случается. См. *Булгаков С. В.* Настольная книга. С. 695.

отступкой. Литургический устав рекомендует в этом случае брать чтения следующих суббот и воскресений:[13]

— сб. перед Рождеством,
— вс. перед Рождеством,
— сб. после Рождества,
— вс. после Рождества,
— сб. перед Богоявлением,
— вс. перед Богоявлением,
— сб. после Богоявления,
— вс. после Богоявления.

Поскольку у этих дней есть собственные праздничные чтения (см. в *Таблице 2* — Ев. от Матфея, зачала 1–8 и 46, Ев. от Марка, зачало 1), их рядовые чтения на практике всегда остаются непрочитанными. Кроме того, могут оказаться непрочитанными рядовые чтения и других суббот и воскресений, если на них пришлись большие праздники.

В византийском календаре закреплен следующий порядок дней в неделе: первым днем неизменно выступает «Господень день» (ἡ κυριακή)[14], т. е. воскресенье, а следующие дни обозначаются числительными: ἡ δευτέρα «второй» (понедельник), ἡ τρίτη «третий» (вторник), ἡ τετάρτη «четвертый» (среда), ἡ πέμπτη «пятый» (четверг); за пятницей закреплено название ἡ παρασκευή «подготовительная» и суббота обозначается τὸ σάββατον, т. е. ее название заимствовано из еврейского. Таким образом, структура византийской недели оказывается тождественна еврейской неделе, в которой последним, завершающим днем, днем отдыха и покоя является суббота[15].

Судя по нашим названиям *вторник*, *четверг*, *пятница*, первым днем недели считается понедельник. При таком порядке последним днем оказывается воскресенье, т. е. неделя получает христианский характер. Однако в литургическом календаре наблюдаются колебания в отношении начала недели: в период Пятидесятницы неделю возглавляет воскресенье и завершает суббота, но в остальные периоды первым днем является понедельник. Так происходит потому, что 8-е воскресенье после Пасхи относится к предыдущему периоду как 50-й завершающий день, собственно Пятидесятница, так что следующий период

[13] См.: *Булгаков С. В.* Настольная книга. С. 531, 693–695. Если в течение одного календарного года случаются две Пасхи, ситуация описывается выражением «пасха внутрь», если одна Пасха — «пасха вне». Правила литургической организации года описываются в статье «Сказание, приемлющее всего лета число евангельское и еванелистом приятие, откуду начинают и до где стают». Статья до сих пор публикуется по-церковнославянски во всех изданиях литургического Евангелия; будучи буквальным переводом с греческого, она довольна трудна для понимания.

[14] Субстантивированное прилагательное, по роду согласовано с греч. ἡμέρα «день».

[15] См.: *Rordorf*. Der Sonntag. S. 42.

начинается понедельником после Пятидесятницы и чтением Матфея, но уже не Иоанна. После такого сбоя в оценке первого и последнего дня недели в течение самого Поста понедельник снова становится началом пятидневки, так что 1-е воскресенье Поста завершает 1-ю постную неделю. Зато Страстная неделя остается без воскресенья, ибо Вербное воскресенье, когда совершается вход Господень в Иерусалим, является завершающим для 6-й недели Поста, сама же Страстная неделя завершается Великой (Страстной) субботой. В славянских рукописях лекционария можно встретить в качестве первого дня недели воскресенье, понедельник и даже субботу[16].

Типы полного апракоса

По расположению будних чтений циклов Матфея и Луки выявлено три разновидности полного апракоса.

(1) Основной, константинопольский, тип *каппа* (по условному обозначению его греческой буквой κ). Здесь в цикле Матфея после Пятидесятницы в течение 11 недель по будням находятся чтения из Мф, затем в течение остающихся 5 недель — чтения из Мк (Мк1). В цикле Луки после Нового лета в течение 12 недель находятся чтения из Лк, затем в течение остающихся 6 недель — чтения из Мк (Мк2). Всего в будние дни прочитывается 55 чтений из Мф, 55 — из Мк, 60 — из Лк.

(2) Тип полного апракоса *альфа* условно обозначается греческой буквой α. Здесь в цикле Матфея после Пятидесятницы в течение 9 недель по будням находятся чтения из Мф, затем в течение остающихся 8 недель — чтения из Мк. В цикле Луки после Нового лета в течение 11 недель находятся чтения из Лк, затем в течение остающихся 7 недель следуют чтения из Мк. Всего в будние дни прочитывается 45 чтений из Мф, 50 — из Мк, 55 — из Лк. Уменьшение количества чтений из Мф и Лк объясняется уменьшением числа недель, когда читаются эти Евангелия, а уменьшение количества чтений из Мк вопреки увеличению числа недель, когда читается это Евангелие, объясняется тем, что в обоих циклах повторяется один и тот же набор чтений из Мк.

(3) Тип полного апракоса *бета* условно обозначается греческой буквой β. Здесь в цикле Матфея после Пятидесятницы в течение 9 недель по будням находятся чтения из Мф, затем в течение остающихся 8 недель по будням чтений нет. В цикле Луки после Нового лета в течение 11 недель находятся чтения из Лк, затем в течение остающих-

[16] *Жуковская Л. П.* Текстология и язык. С. 302–303.

ся 7 недель следуют чтения из Мк. Т.о. общее количество чтений из каждого Евангелия остается тем же, что в цикле α[17].

Кроме синаксаря в лекционарии всех шести типов входят следующие отделы.

(а) Месяцеслов или менологий (греч. μηνολόγιον)[18], называемый также *святцы*, а также *синаксарь* в рукописях греческих и славянских (см. выше). Здесь находится перечень праздников в порядке неподвижного цикла церковного года с 1 сентября до 31 августа. События, отмечаемые из года в год, приходятся на одни и те же даты, но на разные дни недели. Это обусловлено тем, что в основу счета положено движение солнца. Солнечный церковный календарь, в свою очередь, определяется византийским гражданским календарем. В Византии, как и в Риме, Новый год датировался первым днем января, но существовали также мартовский и сентябрьский годы. В соответствии с гражданским календарем расположены и главные новозаветные праздники, а именно Рождество Христово и связанные с ним Обрезание, Сретение, Благовещение, Богородичные праздники (Рождество, Успение, Введение во храм), памяти Иоанна Крестителя (Рождество, Усекновение главы, Зачатие). Почти все праздники, связанные с историей Церкви, также прикреплены к датам солнечного календаря. В месяцеслове кроме указания на празднуемое событие приводится также указание на тот новозаветный текст, который должен читаться при воспоминании данного события.

Уже в VIII в. новозаветный лекционарий содержал в своем месяцеслове памяти для половины дней церковного года[19], в последующее время количество памятей возрастало, возникала потребность освободиться от их чрезмерного количества. Таким путем каждая поместная Церковь, каждая епархия, каждый церковный округ, каждый монастырь и каждый отдельный приход создавали свой собственный набор памятей, черпая их из обширного общего фонда. Поэтому для литургии практически любого дня есть возможность выбора по крайней

---

[17] Эти три типа были выявлены на греческом материале Вильямом Брейтвейтом (1862–1922). См.: *Braithwaite W. C.* The Lection-System of the Codex Macedonianus // The Journal of Theological Studies. 1904. Vol. 5. P. 265–274. В славянской письменности он был открыт независимо несколькими исследователями. См. ниже *Глава IV*, §1.

[18] В греческом слове второй корень связан с глаголом λέγω «собираю», так что верный славянский перевод термина был бы *месяцесбор*. Та же ошибка допущена при образовании терминов *часослов* (ὡρολόγιον), *молитвослов* (εὐχολόγιον), *цветослов* (ἀνθολόγιον), а также в слове *сословие* «собрание». Ср.: *Ильминский Н. И.* Размышления о сравнительном достоинстве в отношении языка Псалтыри и Евангелия. Изд. 2-е. СПб., 1886. С. 52. Как кажется, именно эта модель использована и при образовании собственно русского термина — *корнеслов*, которым в XVIII в. обозначали словарь, в котором слова собраны по корневым гнездам.

[19] *Скабалланович.* Типикон. Вып. 1. С. 441.

мере между двумя новозаветными чтениями — *рядовым*, которое положено на этот день в синаксаре, и *праздничным*, положенным на этот же день в месяцеслове.

(б) Воскресные утренние Евангелия (εὐαγγέλια ἑωθινὰ ἀναστάσιμα). Это 11 перикоп из четырех Евангелий, в которых повествуется о событии Воскресения: (1) Мф 28.16–20, (2) Мк 16.1–8, (3) Мк 16.9–20, (4) Лк 24.1–12, (5) Лк 24.13–35, (6) Лк 24.36–53, (7) Ин 20.1–10, (8) Ин 20.11–18, (9) Ин 20.19–31, (10) Ин 21.1–14, (11) Ин 21.15–25. Эти перикопы читаются друг за другом по воскресным утреням, начиная от следующего за Пасхой воскресенья (Антипасхи или Фоминой недели), и повторяются каждые 11 недель.

(в) Чтения на разные потребы (εὐαγγέλια διάφορα). В это число входят чтения над больным, на бездождие, на освящение храма, на бедствия войны, на пострижение в монахи и проч. Кроме того, здесь же перечислены чтения в память тех событий из истории Церкви, которые уподобляются другим, более ранним и важным событиям, и пользуются уже ранее назначенными чтениями. Такие чтения называются *общими*, ибо связаны не с определенной датой, а с несколькими разными событиями или лицами, каковые богословски и литургически могут быть уподоблены тем, что имели место ранее и как бы послужили прецедентом или прообразом. Например, Лк 6. 17–19 (зачало 24) как рядовое чтение читается на литургии в 19-ю пятницу после Пятидесятницы, а как общее чтение преподобному 1 сентября — Симеону Столпнику в Мстиславовом ев., 21 октября — Илариону Великому в Ассеманиевом, Остромировом и др. евангелиях, 1 ноября — Козме и Дамиану в Мстиславовом, 6 декабря — Николаю Мирликийскому в Реймском, 8 июля — великомуч. Прокопию в Ассеманиевом, Остромировом и т. д.[20]

В этих трех отделах могут содержаться или только указания на соответствующие чтения или же сам новозаветный текст, который положено читать. Выбор того или иного варианта в рукописный период зависел от двух причин: от полноты новозаветного текста в синаксарной части и от стоимости рукописи.

Поскольку краткий лекционарий не может содержать всех тех чтений, которые необходимы для месяцеслова, то месяцеслов в кратком лекционарии всегда больше по объему месяцеслова в полном лекционарии. С другой стороны, и полный лекционарий в своем синаксарном отделе не содержит всего объема евангельского текста, ибо некоторые перикопы, назначенные на такие праздники месяцеслова как

---

[20] *Жуковская Л. П.* Типология рукописей. С. 231.

Рождество, Богоявление, Сретение, Преображение и некоторые другие (см. § 2), никогда не повторяются в синаксарном отделе.

Что же касается стоимости рукописи, то в дорогих, роскошных экземплярах синаксарные чтения нередко повторяются в месяцеслове, тогда как в дешевых рукописях такие повторы полностью исключены. От этого же обстоятельства зависит и набор праздников, перечисленных в месяцеслове: большой храм или монастырь праздновал большее число праздников, чем скромный сельский приход.

Названные отделы присоединяются также и к рукописям Четвероевангелия, что превращает их в богослужебные сборники. В этом случае составители ограничиваются исключительно указаниями на чтения, не выписывая текста (так принято, в частности, в современных изданиях богослужебного Евангелия). Такие литургические указатели размещаются в конце рукописей и изданий и называются *столпами* (т. е. столбцами) чтений. Для того чтобы соответствующие перикопы было легче найти в тексте, используются *маргиналии* (заметки на полях), нередко написанные *киноварью* (красными чернилами). Концы и начала чтений отмечаются сокращениями ἀρχ (ἀρχή) или **ꙁач (ꙁачѧло)**, и τελ (τέλος) или **коц (коньць)**.

Отдельная статья месяцеслова состоит из следующих элементов: (1) календарной даты, (2) названия воспоминаемого события, (3) иногда прокимна или стиха праздника, (4) названия Евангелия (или части Апостола) и соответствующей главы, (5) начальных слов текста или всего текста целиком, (6) указания на место в данной рукописи, где можно найти нужный текст, если он не выписан, (7) иногда заключительных слов текста, если он не выписан.

Некоторые элементы этой структуры нуждаются в пояснении.

Членение новозаветного текста на главы, принятое сегодня, произведено ок. 1205 г. Стефаном Лангтоном (†1228), ректором Парижского университета и архиепископом Кентерберийским[21]. Деление на стихи введено парижским издателем Робером Этьеном[22] в 1551 г. Базовым текстом в том и другом случаях послужила латинская Вульгата, из которой деление на главы и стихи распространилось на всю библейскую традицию[23].

---

[21] *Metzger B. M.* The Early Versions. P. 347.

[22] *Metzger B. M.* The Early Versions. P. 348. Robert Estienne (1503–1559), латинизированное имя Стефанус (Stephanus), владелец издательского дома, процветавшего в XVI–XVII вв.

[23] Иногда в старой научной литературе деление на главы приписывается кардиналу Гуго де Санто Каро (ок. 1190–1263), а на стихи — гебраисту Сантесу Пагнинусу (1470–1541). В действительности Гуго де Санто Каро, усвоив деление Стефана Лангтона, прибавил к нему в своих конкордансах (1230 и 1250 гг.) разбиение каждой главы на равные части буквами A, B, C, D, E, выставляемыми на полях; тогда как Сантес Пагни-

Однако в византийских и славянских рукописях применялась другая система членения текста. В III в. в несохранившемся сочинении «Гармония Евангелий» Аммоний Александрийский (175–242) разделил Евангелия на минимальные сюжетные единицы, названные главами (κεφαλαῖα). Это деление на главы было использовано Евсевием Кесарийским (263–340), который на его основе составил сравнительные таблицы, по которым можно легко найти синоптические параллели во всех четырех Евангелиях, равно как и эпизоды, засвидетельствованные лишь в одном Евангелии. Посвященное Аммониевым главам письмо Евсевия Карпиану нередко встречается в рукописях Четвероевангелия вместе с таблицами (называемыми «каноны Евсевия»). Они приведены во всех изданиях греческого новозаветного текста Э. Нестле; доступен в публикации и текст славянского перевода[24]. В Евангелии от Матфея выделено 355 таких глав, в Мк — 233, в Лк — 342, в Ин — 232[25]. В рукописях на полях каждой главы расположены числовые обозначения и номер таблицы (канона), в которой можно найти параллели к данной главе.

Деление Деяний апостольских на 40 глав произведено Памфилом Кесарийским (240–309), но главы эти называются Евфалиевыми. Возможно, это тот Евфалий (IV в.), которому принадлежит предисловие к Посланиям ап. Павла (CPG. 3640–3642; PG. T. 85. Col. 619–790)[26]. Послания также поделены на Евфалиевы главы с отдельной нумерацией в каждом из них; их общее число доходит до 178. Впрочем, и для Четвероевангелия, и для Апостола существовало еще несколько видов членения текста, которые не отразились в литургической традиции.

Еще одна система деления новозаветного текста возникла сама собой как результат существования лекционариев. Литургические пери-

---

нус в своем латинском переводе еврейского текста Библии (1527–28) воспроизвел разбивку на стихи, принятую в масоретских рукописях и делящую текст на просодические синтагмы (колоны), произносимые на одном дыхании.

[24] См.: Великие четьи минеи. Ноябрь, 16. Стл. 2079-2081; *Дограмаджиева Е.* За посланието на Евсевий Кесарийски до Карпиан в славянски превод // Старобългаристика. 1992/1. С. 9–17. См. также: *Burns Y.* Chapter Numbers in Greek and Slavonic Gospel Codices // New Testament Studies. Vol. 23. 1977. P. 320–333; *Moszyński L.* Kanony Eusebiusza w glagolskim rękopisie Kodeksu Zografskiego // Slovo. N 25–26. 1976. S. 77–121; *Дограмаджиева Е.* 1) Отклонение в употребата на Амониевите глави в ранните славянски евангелски ръкописи // Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. София, 1991. С. 115–120; 2) Типове номерации в календара на средновековните славянски четвероевангелия // Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993. С. 173–178.

[25] Поэтому увидев указание на 200-ю главу Евангелия от Матфея, археограф не должен считать его ошибочным, как это случилось, например, при описании Синайского евхология. См.: *Tarnanidis I. C.* The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988. P. 84–85.

[26] В славянском переводе известно Геннадиевской библии, лл. 873–875 об.; см. /*Горский А. В. и К. И. Невоструев.*/ Описание. С. 152. См. также: *Willard L. C.* A Critical Study of the Euthalian Apparatus. London, 1971. На недостаток исторических свидетельств об этом Евфалии указывает Метцгер (Текстология Нового Завета. С. 23).

копы, границы которых были установлены в согласии с Аммониевыми главами, были со временем пронумерованы по порядку текста и также названы главами (κεφαλαῖα); в славянской традиции за ними закрепилось название *зачало.* В Мф таких перикоп насчитывается 116, в Мк — 71, в Лк — 114, в Ин — 67, в Деян — 51. Все Послания имеют сплошную нумерацию зачал, последовательность которой совпадает с принятым сегодня в печатных изданиях Библии, т. е. сначала Соборные послания (зачала 52–78), затем Павловы послания с Евр. на последнем месте (зачала 79–333). Переход к системе счета по зачалам наблюдается в рукописях не ранее XII в.[27] Естественно, что при нумерации зачал в рукописях нередко встречаются ошибки.

Начальные слова литургической перикопы называются incipitum или *зачало* (слав. зачѧло) и приводятся в лекционарных указаниях по двум причинам: во-первых, они способствуют нахождению нужного пассажа, а во-вторых, содержат некоторые особенности, которыми цитируемый за богослужением текст отличается от текста, находящегося на своем месте новозаветной книги. Эти отличия бывают двух видов.

а) Перикопа как правило открывается особой формулой, предваряющей чтение и служащей соединению цитируемого новозаветного пассажа с богослужением. Для Евангелий насчитывается шесть таких формул, восходящих к евангельскому тексту:

I. τῷ καιρῷ ἐκείνῳ — **въ врѣмѧ** оно (ср. Мф 11.25, 12.1, 14.1);

II. εἶπεν ὁ κύριος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς — **рече господь своимъ оученикомъ** (ср. Ин 11.7);

III. εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τοὺς ἐληλυθόντας πρὸς αὐτὸν ἰουδαίους — **рече господь пришедшимъ къ немоу июдеомъ** (ср. Ин 10.24);

IV. εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ ἰουδαίους — **рече господь оувѣровавъшимъ емоу июдеомъ** (ср. Ин 8.31);

V. εἶπεν ὁ κύριος — **рече господь**;

VI. εἶπεν ὁ κύριος τὴν παραβολὴν ταύτην — **рече господь притъчю сию** (ср. Лк 4.23).

Формулы различаются по смыслу, в зависимости от него они вводят в богослужение разные по содержанию эпизоды.

В некоторых случаях применяются более пространные вступительные формулы. Так, на Воздвижение, 14 сентября, после формулы I (**въ врѣмя** оно) помещен как преамбула стих Мф 27.1 (**съвѣтъ сътворишѧ**

---

[27] По наблюдениям Е. Дограмаджиевой, этот переход в славянских рукописях относится к XIV в. и объясняется распространением в это время Иерусалимского устава. См.: *Дограмаджиева Е.* Синаксарните четива в ранните славянски евангелски ръкописи // Старобългаристика. 2000/1. С. 3.

архиереи и старьци на иисоуса ꙗко оубити и и възъпишѧ къ пилатоу)[28], за которым уже следует чтение праздника Ин 19.6–35. В 7-ю пятницу Пятидесятницы чтение Ин 17.18–26 (ꙗкоже ты мѧ отьче посъла) вводится формулой I и словами възведъ ісъ очи свои на оученикы рече, которые восходят к Лк 6.20 (ср. также Ин 11.41 и Ин 17.1, где Иисус возводит очи выспрь или же на небо).

При чтениях из Апостола применяются следующие вводные формулы:
ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις — въ дьни оны (для Деяний);
ἀδελφοί — братие (для Посланий);
τέκνον Τιμόθεε — чадо тимофею (для 1 и 2 Тим);
τέκνον Τίτε — чадо тите (для 1 и 2 Тит);
ἀγαπητοί — възлюблении (для 1 и 2 Петр, 1 Ин, Иуд).

Первая перикопа каждой новозаветной книги читается без специальной формулы, так что отдельные Послания, состоящие всего из одного зачала (Фил, 2 и 3 Ин), вовсе ее не имеют. Первая перикопа Евангелия от Луки (1.1–4) не читается вовсе.

б) Другая особенность литургических инципитов заключается в том, что следующие за вступительной формулой слова текста подвергаются известным переделкам, так чтобы они были понятны без предшествующего контекста. С этой целью местоимение заменяется именем, глагол сопровождается необходимым дополнением, прибавляются или опускаются наречия, союзы и проч. Например, стих Мф 19.16 і се етеръ пристѫпь рече ему (МЕ, ср. греч. καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν αὐτῷ εἶπεν), когда им начинается чтение 12-го воскресенья после Пятидесятницы, преобразуется следующим образом: въ врѣмѧ оно юноша нѣкыи пристѫпи къ ісу молѧ и глаголѧ (ОЕ, ср. греч. νεανίσκος τίς προσῆλθεν τῷ Ἰησοῦ γονυπετῶν καὶ λέγων)[29].

Такого рода пояснения могут выходить довольно далеко за рамки простой лингвистической информации и давать некоторую смысловую трактовку, как это видно на примере стиха Лк 23.1. На своем месте в связном тексте он читается: и въставъше все множьство ихъ приведошѧ и къ пилатоу (Мст, греч. καὶ ἀναστὰς ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πιλᾶτον). Открывая чтение четверга 36-й (Сырной) седмицы, стих читается так: въ оно врѣмѧ, ведоша ісоуса старѣишины жьречьскыꙗ и книжьници и старьци людьстии къ пилатоу (Мст, греч. τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ

[28] Здесь и далее цитируется ОЕ.
[29] Греч. γονυπετῶν точнее переведено в некоторых рукописях как кланꙗѧ сѧ. См.: Евангелие от Матфея в славянской традиции. СПб., 2005. С. 103.

οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ πρὸς Πιλᾶτον). Согласно редакторской трактовке, действие совершает не толпа, а религиозные и общественные вожди. Интересно отметить, что оба варианта стиха следуют в Мст друг за другом (л. 120в).

Иногда такие комментарии оказываются неудачными, как в инципите 6-го Страстного евангелия (Мк 15.16–32): въ оно врѣмѧ. воини ведошѧ ісоуса на дворъ каиафинъ юже юсть преторъ (Мст, греч. εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ καϊάφα ὅ ἐστι πραιτώριον). Определение каиафинъ (τοῦ καϊάφα) введено как редакционное пояснение и, конечно, ошибочно; оно, впрочем, встречается далеко не во всех рукописях.

Вот как выглядит типичная статья месяцеслова в Остромировом евангелии, л. 216: s [= 6-го дня] м(с)ца того (ж) [сентября]. стра(с) стоумоу єvдоксию. еван(г). ѿ іоан(а). гла(в). чв [= 92]. въ врѣмѧ оно. бышѧ тогда сщени въ иерслмѣ и зима. ищи отъ пасхы є [= 5] не(д) въ пятъкъ отъ полоу. Действительно, в пятницу 5-й недели после Пасхи читается Ин 10.17–28 (зачало 37). Процитированный 22-й стих входит в это чтение, но располагается в его середине, так что в статье приведена формула, которой должно открываться данное чтение, приходящееся на 6-е сентября. На л. 36 об., где находится стих 22 в составе чтения 5-й пятницы, на поле против данного стиха стоит маргиналия за(ч), т. е. «зачало». Здесь стих имеет некоторые лингвистические отличия от той формы, которая придана ему в месяцеслове: бышѧ же тогда свѧщение въ иерусалимѣхъ.

§2. Чтения праздников (Евангелие)

В этом разделе предлагается обзор евангельских чтений для непереходящих праздников; они немногочисленны, но именно в эти дни в лекционарии происходит нарушение принципа последовательного чтения. Соответствующие перикопы не вошли в синаксарь и оказались либо в чтениях месяцеслова, либо в разделе общих чтений. Праздничные чтения, приходящиеся на воскресные и будние дни подвижного синаксарного цикла, рассматриваются в следующих параграфах.

Евангелие от Матфея

1. 1–17 и 1. 18–25. Родословие и Рождение Иисуса — воскресенье перед Рождеством (Неделя свв. отец).

2. 1–12 и 2.13–23. Поклонение волхвов. Бегство в Египет — 25 декабря, Рождество.

3. 1–11. Проповедь Иоанна Крестителя — предпразднество Богоявления.

3. 13–17. Крещение Иисуса Христа — 6 января, Богоявление.

4. 1–11 и 4. 12–17. Искушение в пустыни. Начало проповеди Иисуса — суббота и воскресенье после Богоявления.

5. 14–19. Пусть светит свет ваш пред людьми — общее чтение святителям.

7. 12–14. Тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь — общее чтение преподобным отцам.

16. 13–19. Исповедание Петра — 29 июня, память апостолов Петра и Павла.

17. 1–9. Преображение — 6 августа, Преображение.

Евангелие от Марка

1. 1–8. Проповедь Иоанна Крестителя — 6 января, Богоявление.

6. 14–30. Смерть Иоанна Крестителя — 29 августа, Усекновение главы Иоанна Крестителя.

9. 2–9. Преображение — 6 августа, Преображение, на утрени.

Евангелие от Луки

1. 5–23. Благовещение Захарии — 24 июня, Рождество Иоанна Крестителя.

1. 24–38 и 1. 39–80. Благовещение. Песнь Богородицы. Рождение Иоанна. Молитва Захарии — 25 марта, Благовещение.

2. 1–19 и 2. 20–22. Рождение Иисуса — 25 декабря, Рождество.

2. 22–24 и 2. 25–52. Сретение. Отрок Иисус в Храме — 2 февраля, Сретение.

3. 1–18. Проповедь Иоанна Крестителя — предпразднество Богоявления.

9. 28–36. Преображение — 6 августа, Преображение, на утрени.

10. 38–42. Служение Марфы и Марии — чтение Богородице.

12. 8-12. О подвиге исповедания Христа — 6 ноября, память патриарха Павла

Евангелие от Иоанна

1. 29–34. Свидетельство Иоанна Крестителя — 6 августа, Преображение, на утрени.

3. 13–15. Пророчество о распятии — воскресенье перед Воздвижением (14 сентября).

8. 3–11. Христос и грешница — чтение святым женам.

10. 9–16. Пастырь добрый — чтение святителям.

15. 9–16. Заповедь любви — 11 мая, память священномученика Мокия.

Итак, зачала, исключенные из чтений синаксаря, закреплены в месяцеслове за следующими непереходящими праздниками: пятью Господскими, т. е. посвященными Господу Иисусу Христу (Рождество,

Богоявление, Сретение, Преображение, Воздвижение) и одним Богородичным (Благовещение). К перечисленным событиям новозаветной истории прибавляются Рождество Иоанна Крестителя и его мученическая смерть, а также деяния апостолов Петра и Павла. Сегодня эти праздники включены в число двунадесятых и великих.

Заметно, что Богоявлению в синаксаре придается большее значение, чем Рождеству; ему посвящено больше литургических зачал; вместе с предпразднеством и попразднеством праздник длится несколько дней. Такое распределение литургических чтений соответствует тому, что известно из исторических источников о том, как складывались эти праздники. Праздник Богоявления (греч. τὰ θεοφάνεια и τὰ ἐπιφάνεια) сложился на Востоке в IV в.[30] и праздновался восемь дней (октаву), вследствие чего в лекционариях иерусалимской традиции к нему прикреплено множество чтений. Среди них: поклонение волхвов (Мф 2.1–12, SyB, Beissel. S. 91), воскрешение Лазаря (Ин 11.1–, ArmR), превращение воды в вино в Кане Галилейской (Ин 2.1–11, Beissel. S. 72), — то есть описания событий и знамений, в которых проявилась божественная природа Иисуса[31]. Праздник называется также Просвещение (по Григорию Богослову, ἑορτὴ τῶν φώτων, τὰ φῶτα «праздник светов или светил») или Крещение, поскольку соотносится с крещением Иисуса в Иордане, во время которого была явлена Троица (Мф 3.16, Мк 1.10, Лк 3.22, Ин 1.33),[32] что так или иначе отражается в евангельских чтениях праздника. Именно к этому празднику первоначально был приурочен обряд массового крещения, позже перешедший на Пасху. Уже со II в. глагол φωτίζω «освещать» значит также «крестить», а готовящиеся к крещению называются φωτιζόμενοι «просвещаемые». С крещением связан ритуал освящения воды, занимающий важное место в структуре праздника.

Праздник Рождества Христова (γέννησις, τὰ γενέθλια, лат. Nativitas) засвидетельствован первоначально в Риме, где он праздновался 25 декабря уже при папе Иулии I (337–352)[33], в Сирии его отмечают после 350 г., в Иерусалиме — после 500 г.[34] До формирования на Востоке полного чина этого праздника рождение Иисуса Христа отождествля-

---

[30] Праздник возник для замещения языческого праздника зимнего солнцестояния или рождения солнца (ἡλίου γενέθλια). Дата 5 или 6 января закреплена была за ним в Египте. В Риме он же праздновался в декабре и послужил основой праздника Рождества. См.: *Baumstark*. Liturgie comparée. P. 169–170.

[31] *Kellner*. Heortologie. S. 122–125.

[32] Богословское обоснование праздника было разработано в Каппадокии в 370-е гг. См: *Mossay J*. Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IVe siècle. Louvan, 1965.

[33] *Kellner*. Heortologie. S. 99.

[34] *Beck*. Kirche. S. 258–259.

лось с Богоявлением, из-за чего Сретение (ὑπαπαντή, лат. Purificatio) сместилось на 14 февраля (так в записках Эгерии[35], ArmR, ArG). Лишь со временем Рождество приобрело значение «второй Пасхи», ему стал предшествовать сорокадневный пост (так называемая «малая четыредесятница»), хотя он по предписанному воздержанию и уступает Успенскому, но равен Петрову[36].

Праздник Преображения (μεταμόρφωσις, лат. Transfiguratio) появляется лишь в V в., поэтому его не знают ранние лекционарии SyB и ArmR; в GrK он отмечен 6 августа с чтением Мф 17.1–9, в позднем сирийском источнике SyR называется «Фаворской горой» с чтением Лк 9.27–36; в римской классификации праздников Преображение относится лишь к третьей по важности группе[37].

Праздник Воздвижения честного Креста (ὕψωσις τοῦ σταυροῦ, лат. Exaltatio cruci), празднуемый 14 сентября и входящий в число Господских, имеет более сложную природу. Хронологически он совпал с палестинским праздником Кущей и воспринял от него кое-какие черты. Праздник Кущей был посвящен осеннему сбору винограда и прочих плодов, с ним было связано воспоминание об освящении I Храма. Чтение праздничного свитка Екклисиаст служило, с одной стороны, тому, чтобы ввести в празднование фигуру Соломона, освятившего Храм в седьмой месяц года (3 Царств 8.2), что по мартовскому стилю приходится на *афаним* или *тишри* еврейского календаря, или сентябрь, около 960 до Р. Х., с другой стороны, тому, чтобы трезвое содержание книги умеряло чрезмерность веселия. С этим праздником по соседству находится и начало сентябрьского года (евр. *рош хашана*), к которому привязано начало чтения Торы, совершаемое по вавилонской литургической системе за год в течение 53–54 суббот лунного года. Празднику Кущей предшествует День покаяния (День очищения, Судный день, йом кипур). Все это так или иначе отразилось в некоторых чертах праздника Воздвижения[38].

---

[35] Ср.: «Четыредесятый день от Богоявления празднуется здесь с большою честию. В этот день служба бывает в Воскресении [в церкви Воскресения, — *А. А.*], и все служат, и все совершается по порядку с величайшим торжеством, как бы в Пасху. Проповедуют все пресвитеры, а потом епископ, толкуя всегда о том месте евангелия, где в четыредесятый день Иосиф и Мария принесли Господа в храм, и узрели его Симеон и Анна-пророчица» (*Эгерия*. Паломничество. С. 146).

[36] *Скабаланович М.* Рождество Христово. Киев, 1916. С. 37.

[37] *Киприан*. Литургика. С. 117.

[38] Ср.: *Stökl Ben Ezra D.* The Impact of Yom Kippur. Мнение А. Шмемана о влиянии праздника Кущей на Богоявление высказано без серьезной аргументации. См.: *Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. С. 183. Здесь повторяются доводы Ж. Даньелу (*Daniélou J.* Bible et liturgie. P. 464–469), обусловленные тем, что использованы проповеди каппадокийцев конца IV в., созданные до полного развития праздника Воздвижения. Баумштарк допускает влияние на Богоявление лишь со стороны Хануки,

По видимости он посвящен обретению Креста царицей Еленой во время ее паломничества в Иерусалим в 320 г. В ряде случаев это событие отмечается 3 мая, как, например, в греческом четвероевангелии XI в. из Синайского монастыря[39], и во многих западных источниках — испанском лекционарии с чтением Ин 3.1–17 (беседа с Никодимом)[40] или Лк 19.1–10 (мытарь Закхей), в лекционарии Линдесфарне (копия VII в. с римского оригинала) с чтением Мф 13.44–45 (о царстве небесном) (Beissel. S. 81, 87, 115). Поклонение Кресту приходится также на 7 мая в ArmR и SyB с чтением Мф 24.30–35 (второе пришествие), но эта память связана с видением Креста, которое явилось архиепископу иерусалимскому Кириллу в 351 г.[41] Паломница Эгерия описывает поклонение обретенному царицей Еленой Кресту как праздник, приходящийся на Страстную пятницу[42], но ее записки обрываются на праздновании Энкении храма Воскресения. Эта Энкения была совершена в так называемом Μαρτύριον (что можно перевести буквально «Страдалище»), на базе которого храм Воскресения и был освящен 13 сентября 335 г. Следует иметь в виду, что сам термин Энкения (ἐγκαινία), т. е. обновление (= освящение) связывает праздник с другим событием: очищением Иудой Маккавеем II Храма от языческой скверны в 165 г. (1 Макк 4.59, 2 Макк 1.18). Посвященный этому событию праздник *ханука* «очищение» приходится на зимний месяц *кислев* или декабрь, о нем упоминается в Ин 10.22.

Праздник Обновления храма имел октаву, т. е. восьмидневную продолжительность. По всей вероятности, воспоминание о событии обретения Креста было перенесено с мая на сентябрь при императоре Ираклии после того, как в 629 г.[43] он отвоевал Крест, захваченный персами в 614 г.; тогда же оно было увязано с освящением храма Воскресения в 335 г.[44] Поклонение Кресту приходилось на второй день

коль скоро оба они совпадат с зимним солнцестоянием (Baumstark. Liturgie comparée. P. 169).

[39] *Антонин (Капустин).* Древний канонарь. С. 46. Речь идет о рукописи 150 монастырского собрания, которая в каталоге Аланда значится под номером 1187 (Kurzgefasste Liste. S. 115).

[40] Повидимому, ключевой является здесь тема Вознесения: «как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому» (Ин 3.14).

[41] *Burkitt.* Syriac Lectionary System. P. 323; *Garitte.* Le calendier. P. 218. Мирковић (Хеортологиjа. С. 252) относит формирование праздника даже к VI–VIII вв.

[42] *Эгерия.* Паломничество. С. 158–159.

[43] Для переноса Креста в Константинополь указывается дата 635 г. См.: *Frolow A.* La relique de la vraie Croix. Paris, 1961. P. 193.

[44] *Beck.* Kirche. S. 261. 5 сентября отмечается память пророка Захарии и праведной Елизаветы, родителей Иоанна Предтечи, что также связано с воспоминанием о II Храме. Благовещение Захарии, оно же зачатие Иоанна Предтечи, отмечается 23 сентября, что может соответствовать 10 тишри — Судному дню. См.: *Stökl Ben Ezra D.* The Impact of Yom Kippur. P. 323.

октавы, но со временем заняло ведущее место во всем цикле. Можно думать, что праздник Обновления храма должен был служить реализации концепции III Храма, возникшей после Миланского эдикта 313 г., но по природе своей праздник остался местным, иерусалимским, потому со временем потерял свою значимость, тогда как поклонение Кресту приобрело повсеместный характер. Действительно, в ранних источниках иерусалимского ритуала (ArmR и SyB) праздник Воздвижения не числится, но в поздних (GrK, ArG) он значится под 14 сентября с чтением Евангелия от Иоанна. Назначенная на этот случай перикопа Ин 3.13–15 читается в воскресенье, предшествующее празднику. Для чтения на литургии в самый праздник 14 сентября взято Ин 19.6–24, которое представляет собою 4-е Страстное евангелие; кроме того оно же читается на 9-м часе в Страстную пятницу. Тем самым в чтениях Воздвижения устанавливается связь между почитанием честного Креста и событиями Страстной недели. Наконец, новогодняя тематика праздника сказывается в том, что на 1 сентября дается чтение Лк 4.16–22 с цитатой из Ис 61.2 «лето Господне благоприятное», а в первый понедельник после Воздвижения чтение Матфея сменяется чтением Луки, открывая литургический период «нового лета».

Богородичные праздники в древний период присоединялись к Господским в виде Собора (σύναξις) Богородицы, 26 декабря, или просто отождествлялись с ними[45]. В 431 г. культ Богородицы был признан Эфесским собором, что обеспечило ему место в литургии[46], а широкое распространение и развитие он получил в Константинополе в начале VI в.[47] Первый по времени богородичный праздник в византийском синаксаре это Благовещение (εὐαγγελισμός), первые сведения о котором не старше 530 г. Более позднее и, возможно, иерусалимское происхождение имеют праздники Успения (κοίμησις), 15 августа, и Рождества (γενέθλιον) Богородицы, 8 сентября[48], тогда как учреждение праздника Введения (εἴσοδος) Богородицы в Храм, 21 ноября, относится ко времени константинопольского патриарха Германа (715–

---

[45] *Киприан.* Литургика. С. 121.

[46] См.: *Beauduin L.* La liturgie et les Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine // Questiones Liturgiques. Vol. 80. 1999. P. 196–203.

[47] *Duchesne L.* Origins du culte chrétien. T. II. Roma, 1889. P. 259.

[48] Впервые отмечается в VII в. (GrK 128). Первые по времени памятники, относящиеся к Рождеству Богородицы, принадлежат Андрею Критскому (†712); это два слова и канон. Свой настоящий вид служба праздника получила в XI в. в уставе константинопольского Эвергетидского монастыря. См.: *Скабалланович М.* Рождество пресвятыя Богородицы (Христианские праздники. Кн. 1). Киев, 1915. С. 23–26, 28–30. Житие Богородицы написано лишь в XI в. иерусалимским монахом Епифанием (PG. T. 120. Col. 185–216). См.: *Творогов О. В.* Житие Богородицы // Словарь книжников и книжности. Вып. 1. С. 137–138.

730)[49]. Праздник Рождества Предтечи имеет римское происхождение, он был известен уже Августину[50]; и поскольку он раньше отделился от Господских праздников, то послужил моделью для Богородичных при расчете их положения в календаре[51].

Для некоторых из перечисленных праздников связь воспоминаемого события и евангельского чтения представляется не только естественной, но единственно возможной. Это относится к праздникам Благовещения, Сретения, Рождества Иоанна Крестителя, рассказ о которых содержится лишь в Евангелии от Луки. Другие празднуемые события отражены в нескольких Евангелиях, так что выбор чтения для праздника может зависеть от тех или иных причин. Например, не исключена возможность того, что такой выбор был обусловлен какими-то локальными традициями, возникшими в период первоначального распространения Евангелий. И церковное предание, и научная критика придерживаются того мнения, что разные Евангелия возникли в различных центрах раннего христианства, а именно что Марк писал Евангелие в Риме, Лука в Аттике, Матфей в Палестине (вероятно, в Антиохии), а Иоанн в Эфесе[52]. Между тем, чтения некоторых больших праздников византийского лекционария, прежде всего Богоявления, выбирались с учетом индивидуальных особенностей каждого из четырех Евангелий, что говорит о том, что распределение материала было осуществлено в эпоху, когда уже сложился евангельский канон, т. е. не ранее III в.

Должен быть поставлен и такой вопрос: что в становлении и оформлении праздника первично — евангельский текст или воспоминание о событии? Действительно, многие из важных праздников служат литургическому закреплению богословской концепции, являясь, по выражению А. Баумштарка, «праздниками идеи» (fêtes d'idée)[53]. В этом случае приходится признавать в формировании праздника приоритет евангельского текста. Если у Богоявления есть глубокие ритуальные корни, то ни Рождество, ни Благовещение, ни казнь Иоанна Крестителя не унаследованы как воспоминание из живой традиции, но обусловлены соответствующим рассказами Евангелистов[54]. С другой стороны, все праздники Богородичного цикла за исключением Благовеще-

---

[49] *Beck.* Kirche. S. 260–261.

[50] *Baumstark A.* Das Kirchenjahr in Antiocheia. S. 311.

[51] *Киприан.* Литургика. С. 145–146; *Beck.* Kirche. S. 262.

[52] *Streeter B. H.* The Four Gospels. A Study of Origins Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship and Dates. 8th impression. London, 1953. P. 9–15.

[53] Ср.: «Некоторые большие праздники ранних христиан не являются по своей природе историческим воспоминанием тех или иных эпизодов священной истории, но учреждены для того, чтобы выразить важные религиозные представления» (*Baumstark.* Liturgie comparée. P. 173).

[54] *Киприан.* Литургика. С. 142–148.

ния не имеют опоры в евангельском тексте, так что обусловлены исключительно локальной — иерусалимской — традицией. Именно поэтому в числе общих чтений оказывается чтение Богородице (Лк 10. 38–42), посвященное Марфе и Марии, т. е. лишь символически связанное с воспоминаемым событием.

Исповедание Петра (Мф 16.13–19), читаемое на память апостолов Петра и Павла 29 июня, не находит поддержки в этом качестве в иерусалимских источниках. Оно назначено на освящение церкви в ArG, тогда как на память Петра там представлен этот же эпизод исповедания Петра по Евангелию от Луки (9.18–21); в свою очередь большой пассаж Мф 16.13–18.18 читается в SyB во вторник после Пасхи. Празднование объединенной памяти двух апостолов 29 июня имеет римское происхождение, ибо оба они похоронены в Риме[55], и отмечается начиная с 354 г.[56] Отсюда в начале V в. оно проникает на Восток, где прежде значилось под 28 декабря в качестве синаксаря (собора) Рождества[57]. Этим, очевидно, и обусловлено отсутствие поддержки этого чтения в лекционариях иерусалимского ритуала. Так, Августин праздновал его с чтением Ин 21.15 (Beissel. S. 44)[58]; то же в GrT с чтением Ин 21.15–19. На другой день 29 декабря вспоминали апостолов Иакова и Иоанна в Иерусалиме с чтением следующего пассажа Ин 21.20–25 (GrT).

Одно событие, имеющее специальное чтение в месяцеслове, относится непосредственно к истории Константинополя. Это память 11 мая священномуч. Мокия (в латинской традиции — Муция), скончавшегося в 295 г., с посмертным почитанием которого связано основание города: на месте его кончины имп. Константин построил церковь во имя святого и в 324 г. основал город своего имени[59]. В этот день читается одно из важнейших мест Евангелия от Иоанна (15. 9–16), посвященное заповеди любви. В течение года оно повторяется лишь однажды, но не отдельно, а в составе 1 Страстного евангелия. Для того, чтобы назначить памяти священномуч. Мокия столь важное чтение, были, очевидно, серьезные государственные и церковные основания. В монастырском типиконе Мессины служба дня связана с памятью святого[60], тогда в Типиконе Великой церкви на 11 мая выписано

---

[55] *Kellner.* Heortologie. S. 203–206.

[56] *Lietzmann H.* Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und Archäologische Studien. Bonn, 1915. S. 81.

[57] См.: *Garitte.* Le calendier. P. 419–420. В Константинополе новая дата принимается при имп. Ираклии (*Beck.* Kirche. S. 261).

[58] Ср.: в Галликанском лекционарии читается Мф 5.1 (*Beissel.* S. 73), в испанском лекционарии 29 июня Ин 15.7–16 (*Beissel.* S. 87).

[59] См.: *Сергий.* Месяцеслов. Т. 3. С. 177–178.

[60] *Arranz.* Le typicon. P. 151.

только празднество в честь города с другим евангельским чтением, но взятым из той же прощальной беседы Господа (Ин 14.15–27, поучение о любви и обещание Утешителя)[61]. Память священномученика здесь предписано праздновать в посвященном ему монастыре[62]. С течением времени этот день становится преимущественно праздником Константинополя. Как день основания города 11 мая отмечен в Остромировом евангелии, отражающем традицию типикона Великой церкви[63], а также Мстиславовом (в обоих случаях вместе с памятью Мокия), тогда как в Мирославовом и Ассеманиевом списках праздник города не отмечен. Позже в славянской традиции на этот же день назначается память свв. Кирилла и Мефодия, при том что для каждого из братьев отмечается день кончины (14 февраля и 6 апреля соответственно); возможно, это совмещение продиктовано было претензиями Болгарии на роль духовной наследницы Византии, ясно проявившимися в эпоху Второго Болгарского царства после падения Царьграда в 1204 г.[64]

Собственное чтение из Ев. от Луки (12.8-12)[65] получил патриарх Константинополя Павел I Исповедник (†350)[66]. Он трижды занимал престол, начиная с 338 г., являясь верным соратником Афанасия Александрийского, мужественно исповедовал православие в борьбе с арианами. Он занял известное место в истории города, поскольку его изгнание в 342 г. и интронизация его соперника арианина Македония сопровождались народными волнениями, при которых погибло более трех тысяч горожан. Он не мог символизировать собою всю константинопольскую иерархию, ибо основание патриархата исторически свя-

---

[61] О чтении из Апостола в этот день см. ниже, с. 101.

[62] *Mateos I.* P. 287–291.

[63] Евангелие от Иоанна в славянской традиции. С. 37. В рукописи любопытная ошибка: па(мѧ)ть стму генетлию и мънозѣхъ (л. 272 об.), объясняемая из греч. γενέθλιον τῆς πόλεως; здесь πόλις «город» понято как πολύς «многий», что больше соответствует содержанию святцев. Что греч. γενέθλιον «рождение» осталось без перевода, могло быть вызвано известностью термина в болгарской христианской среде, где изготовлен был тот краткий апракос, который сохранен списком Остромирова евангелия. В Мстиславовом евангелии вполне компетентная запись: въспоминание благоволениіем бжиемь дхвьно творим съдѣланиіа сего богохранимааго црьскааго града (л. 196в).

[64] По некоторым данным, день основания города сопровождался музыкой, танцами, процессиями, т.е. имел дохристианские народные истоки. См.: *Wellesz E.* Byzantine Music and Liturgy. Cambridge, 1967. P. 136. Это позволило празднику приобрести широкую популярность и выйти за пределы Константинополя.

[65] Сегодня и в греческой, и в русской литургической практике рядовое чтение 24 пятницы содержит Лк 12.2–12, так что обнимает зачала 63 (12.2–7) и 64 (12.8–12). В источниках конца первого тысячелетия чтением пятницы было только 63 зачало. Ср. *Таблицу 2.*

[66] См. о нем: *Telfer W.* Paul of Constantinople // The Harvard Theological Review. Vol. 43. 1950. P. 39–92; *Halkin F.* Martyrs Grecs. London, 1974.

зано с именем св. Митрофана (315–325)[67], однако он первым, после смерти имп. Константина (337), получил титул епископа «константинопольского» вместо прежнего «византийского». В 381 г. его мощи были перенесены из Армении, где он мученически принял смерть, в Константинополь и положены в «Феодосиевой церкви»[68], о чем сообщает Сократ Схоластик в своей «Церковной истории» (5.9); в 1236 г. в латинскую оккупацию они были похищены и перевезены в Венецию.

Среди перечисленных праздников представлено также пять общих чтений, не читаемых в синаксаре, а именно: Мф 5. 14–19 (святителям), Мф 7. 12–14 (преподобным отцам), Лк 10. 38–42 (Богородице), Ин 10. 9–16 (святителям).

Из них Ин 8. 3–11 (святым женам) по своему словоупотреблению резко отличается от прочего текста Евангелия, прерывая последовательность изложения между стихами 7. 52 и 8. 12[69]. Оно отсутствует в таких надежных источниках текста как Ватиканский и Синайский кодексы, по-видимому, его не было и в Александрийском кодексе: соответствующие листы последнего не сохранились, но по размерам лакуны можно определить ее содержание. Самый ранний источник, в котором находится перикопа о грешнице, это кодекс Безы V в. (D или 05) с так называемым «западным» текстом, затем Базельский кодекс E (07) VIII в. с византийским типом текста; далее следуют византийские кодексы IX в.[70] Первым византийским автором, коснувшимся этого пассажа в комментарии на Евангелие от Иоанна, был Евфимий Зигабен (или Зигавин, †1118)[71], в то время как Толковое евангелие Феофилакта Болгарского (Охридского), составленное несколькими десятилетиями раньше, не упоминает его. В византийских лекционариях

---

[67] О проповеди апостола Андрея в Скифии говорит в «Церковной истории» (3.1.1) Евсевий Кесарийский, вслед за ним Епифаний Кипрский (†403) (*Metzger B. M.* The Early Versions. P. 217). Григорий Турский († 594) сообщает о его приходе в Константинополь. В VII в. складывается легенда о том, что ап. Андрей посвятил в патриархи города Стахия, апостола от 70-ти, но рассказ о миссии ап. Андрея впервые фиксируется в начале IX в. Епифанием (PG. T. 120. Col. 215–260). Только с этого времени устанавливается традиция связывать основание патриархата с его именем. См. *Beck*. Kirche. S. 261–262; The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. I. 1991. P. 92–93.

[68] Сократ писал не позже 450 г. Речь идет о воздвигнутой в 415 г. при имп. Феодосии II церкви, перестроенной через столетие в Св. Софию.

[69] Границы зачала 8.3–11, но стихи 7.52–8.2 не читаются ни в этом зачале, ни в предыдущем.

[70] Со ссылкой на Папия Евсевий сообщает следующее (Церк. ист. 3.39.17): «Он же [Папий] пользуется 1-м посланием Иоанна, а также Петра и рассказывает о женщине, которую обвинили во многих грехах. Рассказ этот есть в Евангелии евреев». Даже некоторые поздние рукописи не знают этого чтения, на что обращает внимание архим. Антонин (Древний канонарь. С. 4).

[71] См. подробнее: *Metzger B. M.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart, 1971. P. 219–222.

это зачало чаще всего прописывается на память преподобной Пелагеи (†457), 8 октября, которая покаялась после грешной жизни[72]. Последнее событие не могло иметь такой церковной значимости, чтобы ему было посвящено индивидуальное чтение. Можно поэтому думать, что при составлении византийского лекционария эпизод о грешнице еще не был полноправной частью Евангелия и отсутствовал в источнике, которым пользовались составители лекционария. Поскольку из такого предположения может быть сделан вывод о раннем происхождении лекционария, с ним вступает в полемику К. Юнак; он отмечает, что среди опущенных в синаксаре перикоп есть и другие чтения общего назначения[73]. Они перечислены выше, из них два посвящены одному и тому же предмету — памяти святителей. Можно также допустить, что составителей смущала известная откровенность сцены рядом с теми весьма сдержанными намеками на половую распущенность, какие встречаются в других местах Евангелий (ср. Лк 7. 39, Ин 4. 17–18)[74]. Однако перикопа о грешнице читается в 5-й вторник после Пасхи в грузинской версии иерусалимского лекционария GrK, но в издании указаны только границы 7.45–8.12; согласно GrT, границы чтения Ин 8.1–11. Наконец, в Пятидесятницу мы вновь сталкиваемся в византийском лекционарии с тем же самым пропуском в тексте, ибо в этот праздник читаются стихи 7.37–52 и 8.12. Не исключено в конце концов, что византийские составители лекционария вполне сознавали, что авторство Иоанна в отношении этого эпизода не может считаться достоверным.

В иерусалимском лекционарии находят себе объяснение некоторые общие чтения византийского. Так, чтение святителям Ин 10. 9–16 в такой же функции используется в ArG и SyR; оно же читается на посвящении епископов в сирийском SyB, тогда как в армянском ArmR — на память Кирилла, патриарха Иерусалимского (18 марта), в грузинском GrK — на память Захарии, архиеп. Иерусалимского (31 января), апостола из 70-ти Тимофея (18 февраля) и Афанасия, архиеп. Александрийского (2 мая), в Милане — на память св. Амвросия в пятницу после Пасхи (Beissel. S. 93). Отсюда видно, что становление общих чтений шло путем многократного использования одного пассажа для ряда сходных случаев. Другое византийское чтение святителям, Мф 5.14–19, помещено в объеме стихов 1–16 на 1-й четверг после Пасхи в SyB, ArmR, GrK, но известно также как общее чтение проро-

---

[72] См. *Wikgren A. P.* The Lectionary Text of the Pericope, John 8.1–11 // The Journal of Biblical Literature. Vol. 53 (1934). P. 188–197; *Сергий.* Месяцеслов. Т. 3. С. 418.

[73] См.: *Junack K.* Zu den griechischen Lektionaren. S. 540–541.

[74] Охранительная позиция отчетливо проявляется в лекционарии при выборе ветхозаветных перикоп. См. *Глава V*, §4.

кам в ArG. Вообще же грузинский канонарь, отражающий иерусалимское богослужение 630-х гг. уже обладает развитой системой общих чтений. Здесь есть чтения апостолам (Мф 10.1–), памяти епископа (Мф 11.25–30), пророкам (Мф 23.34–39), праведникам (Лк 10.21–24), памяти святых (Лк 12.8–12), памяти всякого мирянина (Лк 20.27–38), мучеников (Лк 21.12–19), на помин души (Ин 5.24–30), что говорит о существовании развитого литургического календаря и убедительно подтверждается дошедшими источниками[75]. В частности, святителям здесь читается Мф 18.15–20 с ключевыми словами этой перикопы «что свяжете не земле, связано будет на небе, что разрешите на земле, разрешено булет на небе» (18.18), определяющими характер духовной власти епископов. Наоборот, отведенное святым в грузинском канонаре чтение Лк 12.8–12 читается в расширенном виде (12.1–17) в сирийской версии SyB и получило специализированный характер в византийском лекционарии как чтение патриарху Павлу.

Таким образом, хронология основных праздников, а также особых константинопольских памятей указывают на то, что формирование соответствующих чтений имело место начиная лишь с IV в. Поскольку все эти чтения исключены из ряда последовательных чтений (lectio continua), можно думать, что само введение последовательного чтения было осуществлено уже после IV в. и связано своим происхождением с Константинополем.

§3. Воскресные и субботние чтения Евангелия

Один из ранних процессов развития христианства состоял в замене иудейских праздников христианскими. Осуществлялось это двумя путями: либо старый праздник приобретал новый смысл, как это случилось с Пасхой и Пятидесятницей, либо возникали новые праздники, чуждые прежнему ритуалу.

Первым новым праздником христиан стало воскресенье. Оно наступало с первой вечерней звездой по окончании субботы и сопряжено было с бдением или всенощной службой (ср. Деян 20.7–11). В еврейском календаре этот день назывался первым днем (евр. yom rishon), с этим же названием он перешел к христианам. Празднование первого дня стало одной из христианских обязанностей уже в апостольскую эпоху. Ср. 1 Кор 16.2 «В первый день недели каждый из вас пусть отлагает у себя и сберегает, сколько позволит ему состояние». Тогда же день получил свое новое название – *Господень день* (Откр 1.10), пос-

---

[75] См.: *Garitte G.* Le calendier.

кольку именно в этот день Иисус по Воскресении явился ученикам (Ин 20.26) и в этот же день ожидалось его второе пришествие[76].

В разновидностях иерусалимского лекционария уже с V в. проявляется стремление к организации цепочки воскресных богослужений в смысловой ряд, внутренне связанный последовательным чтением тех или иных разделов Св. Писания (ср. ниже). Очевидным образом, регламентации подвергся прежде всего ритуал воскресного богослужения. Общий порядок воскресных чтений на материале грузинских и арабских источников, отражающих иерусалимскую традицию времени патриарха Софрония (634–638), реконструировал Антон Баумштарк. Ев. от Иоанна читается во время Пятидесятницы, а далее от Пятидесятницы до Пасхи Евангелия следуют в таком порядке Матфей, Лука, Марк. Такое распределение чтений в целом совпадает с последовательностью бесед Иоанна Златоуста на Евангелие и потому может быть признано антиохийским по происхождению[77]. Система воскресных чтений для всего года может быть отмечена в сирийских источниках эпохи антиохийского патриарха Севира (512–518)[78]; в римских источниках она обнаруживается с VII в. Здесь складываются циклы воскресных чтений Адвента (до Рождества), от Эпифании (Богоявления) до Великого поста, чтения воскресений Поста и Пятидесятницы. Зачатки системности можно наблюдать и в чтениях 24 остающихся воскресений года от Пятидесятницы до Воздвижения (называвшихся *зелеными* по времени года[79]) и далее до Адвента. В галликанских и испанских лекционариях в этом последнем цикле последовательно читаются Матфей, Марк и Лука (Beissel. S. 73, 82, 86), в миланских — Матфей и Лука (Beissel. S. 93–94). Формирование системы воскресных чтений в Европе было завершено Алкуином около 790 г. в ходе редакции Григорианского сакраментария[80].

По-видимому, Б. М. Метцгер знал эти факты, что помогло ему выявить систему в порядке субботне-воскресных чтений в цикле Нового лета византийского лекционария, когда читается Ев. от Луки[81]. Если расположить отдельно чтения суббот и воскресений, их последовательность принимает простой и понятный вид[82]. Взятые в отде-

---

[76] *Klauser T.* A Short History of the Western Liturgy. P. 85.

[77] *Baumstark.* 1) Die sonntaglishe Evangelienlesung. S. 352–354; 2) Nichtevangelische syrische Perikopenordnung. S. 24–28, 36 и др.

[78] *Baumstark.* Das Kirchenjahr im Antiocheia. S. 309.

[79] *Boretius A.* (ed.) Capitularia regum francorum. Hannover, 1883; *Dix.* The Shape of the Liturgy. P. 362–364.

[80] *Dix.* The Shape of the Liturgy. P. 364.

[81] *Metzger B. M.* The Saturday and Sunday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary. Chicago University Press, 1944.

[82] *Metzger.* Greek Lectionaries. P. 496–497 (здесь без комментариев приведены таблицы воскресных и субботних чтений в циклах Луки и Матфея).

льности, чтения следуют принципу Bahnlesung, т. е. располагаются друг за другом в последовательности текста, но с промежуточными интервалами.

В нижеследующей таблице приводится распределение субботних и воскресных чтений в цикле 17-ти недель после Пятидесятницы, когда читается Ев. от Матфея.

№	Субботы (Ев. от Матфея)	Воскресенья (Ев. от Матфея)
1	5.42–48 Нагорная проповедь: О любви	10.32–33, 37–38, 19.27–30 Оставьте дома
2	7.1–8 Нагорная проповедь: Не судите	4.18–24 Призвание учеников
3	7.24–8.4 Нагорная проповедь: Дом на песке. Исцеление прокаженного	6.22–30 Нагорная проповедь: Внутренний свет и др.
4	8.14–22 Исцеление тещи Петра	8.5–13 Вера римского сотника
5	9.9–13 Призвание Матфея	8.28–9.1 Изгнание бесов
6	9.18–26 Исцеление кровоточивой	9.1–8 Исцеление расслабленного
7	10.37–11.1 Кто погубит душу свою	9.27–35 Исцеление слепых
8	12.30–37 Не хулите св. Духа	14.14–21 Умножение хлебов
9	15.32–39 Второе умножение хлебов	14.22–34 Хождение по водам
10	17.24–18.4 Будьте как дети	17.14–23 Исцеление лунатика
11	19.3–12 О разводе	18.23–35 О немилостивом заимодавце
12	20.29–34 Исцеление двух слепцов	19.16–26 Богач и царство небесное
13	22.15–22 Кесарево кесарю	21.33–42 О злых виноградарях
14	23.1–12 Обличение фарисеев	22.1–14 О званых и избраных
15	24.1–12 Второе пришествие	22.34–46 Главная заповедь
16	24.34–44 Пришествие Сына Человеческого	25.14–30 Притча о талантах
17	25.1–13 О десяти девах	15.21–28 Вера хананеянки

Субботние чтения из Матфея расположены в строгой последовательности текста, но в воскресных евангелиях в начале и конце цикла наблюдается сбой. На первое воскресенье цикла, поставлен центон Мф (10. 32–33, 37–38) и (19. 27–30), общий смысл которого заключен в мысли о высоком назначении и жертвенности исповедников христианства[83]. Можно было бы думать, что соединение трех евангель-

[83] Ср. 10. 32–33: «Итак, всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим небесным». 10.37–38: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто на берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня».

ских отрывков в одно целое не отражает литургической практики, что это соединение обусловлено содержанием праздника, который называется Неделей всех святых, т. е. является «праздником идеи». Однако едва ли случайно то, что в иерусалимской традиции все три отрывка, существуя по отдельности, оказываются связаны с поминовением праведников. Например, Мф 10. 24–33 читается на память мучеников (ArG). Мф 10. 37–42 – на память первомученицы Феклы (GrK) 24 июля[84], а также преподобных и монастырских настоятелей (ArG), тогда как Мф 19. 27–29 читается дважды — 20 октября на память Фаладея, Иоанна Крестителя и евангелиста Марка и 26 сентября в воспоминание четырех вселенских Соборов (GrK)[85]. Соединение трех отдельных чтений в одном дне объясняется значительностью праздника, т.к. 1-е воскресенье после Пятидесятницы является восьмым днем (октавой) Пятидесятницы. Самое раннее свидетельство существования октавы Пятидесятницы содержится в гомилиях Севира, патриарха Антиохии, и датируется 514–516 гг.[86] Таким образом, в византийском чтении воспринята и сохранена традиция предшествующей эпохи. В испанском лекционарии после Пятидесятницы по воскресеньям также используются чтения из Матфея, однако на 1-е воскресенье помещено Лк 19.1–10, посвященное мытарю Закхею (Beissel, 86). В лекционарии Бурхарда, епископа Вюрцбургского (†753), четко выделяется октава Пятидесятницы с заключительным чтением Ин 3.1 и далее (беседа Иисуса с Никодимом) (Beissel. S. 121).

Второй сбой в этом цикле приходится на его конец, где на заключительное 17-е воскресенье, называемое Неделей о хананеянке, определено чтение Мф (15. 21–28). В цикле от Пятидесятницы до Нового лета восточные версии иерусалимского лекционария не содержат субботних чтений, а воскресные чтения приводят от случая к случаю. Особняком стоит арабский лекционарий (ArG), в котором наблюдается большое сходство с византийским лекционарием (только в этом цикле). В нем чтения расположены безо всяких сбоев[87]; на 13-е вос-

---

19.27–30: «Тогда Петр, отвечая, сказал Ему: вот, мы оставили все и последовали за Тобою; что же будет нам? Иисус же сказал им: Истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых. И всякий, кто оставит домы или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную. Многие же будут первые последними, и последние первыми».

[84] В византийском лекционарии ее память почитается 24 сентября с чтением Мф 25.1–13 (уподобилось Царство Небесное десяти девам).

[85] Следовательно, память установлена после 451 г., когда состоялся 4-й (Халкидонский) собор.

[86] *Cabié R.* La Pentecôte. P. 255.

[87] Ср. распорядок воскресных чтений после Пятидесятницы арабского лекционария

кресенье цикла здесь приходится как раз Мф (15. 21–31). Дело, по-видимому, заключается в том, что в арабском лекционарии, равно как в некоторых собственно византийских источниках[88], в этом цикле дан перечень лишь 16 воскресений (как в случае поздней Пасхи), а 17-е воскресенье было добавлено в византийский лекционарий уже после того, как работа над 16-недельным циклом была завершена.

В течение 18-ти недель цикла от Нового лета до Великого поста, когда читается Ев. от Луки, чтения суббот и воскресений вновь образуют две регулярных последовательности.

№	Субботы (Ев. от Луки)	Воскресенья (Ев. от Луки)
18	4.31–36 Учение по субботам	5.1–11 Призвание учеников
19	5.17–26 Исцеление расслабленного	6.31–36 Любите врагов
20	5.27–32 Призвание Левия Матфея	7.11–16 Воскрешение сына вдовы
21	6.1–10 О субботе	8.5–15 Притча о сеятеле
22	7.1–10 Исцеление сына сотника	16.19–31 Праведный Лазарь
23	8.16–21 Нет ничего тайного	8.26–39 Изгнание бесов
24	9.1–6 Послание апостолов на проповедь	8.40–56 Исцеление кровоточивой
25	9.37–43 Изгнание беса	10.25–37 Милосердый самарянин
26	9.57–62 О последователях Иисуса	12.16–21 О безумном богаче
27	10.16–21 Духи вам повинуются	13.10–17 Исцеление в субботу
28	12.32–40 Бодрствуйте	14.16–24 О званых
29	13.18–29 О Царстве небесном	17.12–19 Исцеление прокаженных
30	14.1–11 Об исцелении в субботу	18.18–30 Невозможное для человека
31	16.10–14 Не служите Богу и богатству	18.35–43 Исцеление слепого
32	17.3–10 Сила веры	19.1–10 О мытаре Закхее
33	18.2–8 О вдове и неправедном судье	18.10–14 О мытаре и фарисее
34	20.45–21.4 Две лепты вдовы	15.11–32 О блудном сыне
35	21.8–9, 25–27, 33–36 Второе пришествие	Мф 25. 31–46 Грядущий суд

В расположении субботних чтений вновь не наблюдается отступлений от последовательности; в воскресеньях, однако, она нарушена. Одно нарушение приходится на 22-е воскресенье, 5-е от Нового лета[89], содержащее чтение о праведном Лазаре, и нуждается в объяснении.

(ArG): 1) 4.12–25; 2) 7.2–11; 3) 8.1–13; 4) 8.14–17; 5) 8.28–9.8; 6) 9.9–17; 7) 9.18–26; 8) 9.27–35; 9) 11.2–15; 10) 12.9–23; 11) 14.14–21; 12) 14.22–36; 13) 15.21–31; 14) 15.32–38; 15) 17.14–23; 16) 19.16–26. Баумштарк считает, что этот порядок отражает иерусалимскую традицию. См.: *Baumstark A.* Die sonntaglishe Evangelienlesung. S. 352.

[88] В типиконе Великой церкви дан перечень 16-ти воскресений. См. *Mateos* I. P. 157.

[89] В типиконе Великой церкви приходится на 21-е воскресенье (*Mateos* II. P. 158). В ряде источников счет недель начинается от октавы Пятидесятницы.

Соответствующая перикопа (Лк 16.19–31) в Иерусалиме читалась в 5-е (GrK, GrT) или 6-е (ArG) воскресенье Великого поста. В европейских лекционариях этот пассаж либо приходится на один из будних дней 5-й недели Поста (Beissel. S. 134), либо на различные воскресенья после Пасхи (Beissel. S. 73) или Пятидесятницы (Beissel. S. 63, 82, 157). В типиконе Великой церкви (Mateos. T. I. P. 90) он назначен также на 6 ноября в «память праха» (μνήμη τῆς κονίας); возможно, речь идет об извержении Везувия в 472 г., сопровождавшемся обильным выбросом пепла[90]. Пасхальные даты могут указывать, как будто, на установившееся отождествление праведного Лазаря Евангелия от Луки с «четырехдневным» Лазарем, «другом Иисуса» (Ин 11.11), память которого во всей христианской традиции связывается с субботой накануне Вербного воскресенья. Епископ Равенны Петр Златослов (†450) в своей проповеди объединяет обоих Лазарей (Beissel. S. 48). Лазарь, друг Иисуса, согласно преданию, был по воскрешению 30 лет епископом на Кипре. При имп. Василии Македонянине (867–886) во имя его в Константинополе была построена церковь, куда 17 октября 898 г. были перенесены с Кипра его мощи[91]. Между тем, 17 октября близко соседствует с 5-м воскресеньем сентябрьского Нового года. Поскольку все рукописи византийского лекционария уже в VIII–IX вв. солидарны в этом чтении, можно думать, что почитание Лазаря 17 октября установилось до этого, возможно, в соответствии с датой, принятой за дату его смерти[92].

Сбой в последовательности текста 32-го и следующих воскресений цикла, связан, по всей видимости, с подготовкой к Великому посту (см. ниже §6).

За исключением Лк (16.19–31) прочие чтения суббот и воскресений этого цикла не имеют связи с историческими событиями, что и позволило придать им более или менее строгую последовательность.

---

[90] *Сергий*. Месяцеслов. Т. 3. С. 456–457. В месяцеслове Мстиславова евангелия. XII в. на этот день дана следующая заметка: не(д) прѣже 6-го дне сего м(с)ца, егда чтоут о богатом и о лазори. еуа(г) ищи лукы не(д) 5 (Апракос Мстислава Великого. С. 234). Интересно отметить, что в лекционарии Толедо, связанном с именем св. Исидора (†636), эта перикопа помещена на Dominica ante diem Cineris «воскресенье перед пепельным днем» (Beissel. S. 85). Как известно, приблизительно в это время начало Поста было назначено на «пепельную среду»; название дня объясняют обычаем посыпать голову пеплом в знак скорби.

[91] *Сергий*. Месяцеслов. Т. 3. С. 430. Там же 4 мая были положены мощи Марии Магдалины, почему Лазарь снова вспоминается в этот день (*Сергий*. Месяцеслов. Т. 3. С. 163; *Mateos* II. P. 280). Возможно, 4 мая состоялось освящение церкви (*Лосева О. В*. Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 332). Месяцем позже, 17 ноября, находится память иконописца Лазаря, подвергшегося преследованиям со стороны иконоборцев (*Сергий*. Месяцеслов. Т. 3. С. 472–473).

[92] «Успение Лазаря кипрского второе» отмечается также 22 мая (*Сергий*. Месяцеслов. Т. 1. С. 732).

Безразличие к историческим условиям породило, впрочем, смысловую неудачу, выразившуюся в том, что на 27-е воскресенье пришелся пассаж, посвященный субботнему исцелению Лк (13.10–17).

В своей окончательной форме оба цикла являются творением составителей византийского лекционария, о чем говорит преобладание последовательного расположения материала в каждом из них и отсутствие систематических совпадений с какой-либо из версий иерусалимского ритуала. Эти версии согласно показывают, что в Иерусалиме по воскресеньям Нового лета читалось Ев. от Марка, а субботних чтений не было вовсе (ArG, GrK, SyB). Впрочем, в самой развитой и полной своей форме, представленной в грузинском канонаре (GrK), иерусалимский ритуал имел четыре особые чтения, назначенные на субботы. Это перикопы Мф (12. 1–8), Мк (2. 14–), Лк (6. 6–11 и 13. 10–17). В рукописи, использованной Кекелидзе, их перечень расположен после перечня евангелий Нового лета, что позволяет думать, что и они могли быть назначены на этот же период. Три из них повествуют об исцелениях, совершенных в субботу, одна о призвании Левия Матфея (Мк 2.14). В византийском лекционарии Лк 6. 1–10 попадает на 21-ю субботу, Мк 2. 14–17 читается в 3-ю субботу Поста, тогда как Мф 12. 1–8 — в 4-ю пятницу, а Лк 13. 10–17 — в 27-е воскресенье. Отсюда видно, что последовательное проведение принципа lectio continua обусловливает в византийских источниках формальное размещение библейского материала. Оказывается также, что и для воскресенья, принадлежащего к числу самых ранних христианских праздников, не было произведено строгого закрепления определенных чтений на весь год вплоть до времени составления византийского лекционария.

Что касается содержания субботне-воскресных чтений циклов Матфея и Луки, то трудно выявить какой-либо принцип предпочтения и отбора соответствующих перикоп. Нельзя сказать, чтобы на субботы и воскресенья выбран был самый важный материал. Напротив, выбор некоторых пассажей не кажется удачным. Например, Заповеди блаженства занимают скромное место в 1-й вторник цикла Матфея и 19-ю пятницу цикла Луки, эпизод усмирения бури приходится на 2-й четверг (Мф) и 21-ю среду (Лк), притча о сеятеле (Мф 13. 4–9) помещена на 5-ю пятницу, притчи о заблудшей овце и потерянной драхме, образующие смысловое единство с притчей о блудном сыне в Евангелии от Луки, читаются в 26-ю среду. Между тем, по важности своего содержания такого рода перикопы могли бы обогатить собою субботнюю или воскресную, т. е. приходскую, службу.

Иная картина открывается в цикле Пятидесятницы. Здесь субботы в общем и целом входят в последовательность будних чтений, что видно по нумерации зачал (см. *Приложение*, *Таблица I*). В 4-ю, 5-ю и 6-ю

недели чтения суббот непосредственно продолжают пятничные чтения. На протяжении всего цикла более или менее соблюдается последовательное расположение будничных чтений; нарушения принципа lectio continua здесь возникают вследствие исключения ряда зачал, назначенных на праздники за пределами цикла, или отдельных внутренних перестановок (о которых речь идет в следующем параграфе). На этом фоне резко выделяется чтение 3-й субботы, заимствованное из середины прощальной беседы Господа (Ин 15.17–16.2), которая в своем полном объеме занимает почти весь период от Вознесения до Пятидесятницы. Данная перикопа повествует в основном о ненависти, которую мир питает к Христу и его приверженцам, но в нее входит ст. 26, содержащий упоминание о Параклите. Другие упоминания о Духе Утешителе находятся в чтениях 6-й субботы (14.16) и 7-го вторника (16. 7). Можно предположить, что чтения 3-й и 6-й суббот, находящиеся между собою в смысловой связи, образуют определенную симметричную структуру. Но впечатления, что составители лекционария придавали большое значение учению ап. Иоанна о Духе Утешителе, не возникает. Сравнительно скромное положение стиха 16. 7, отсутствие в цикле четвертого свидетельства, которое содержит стих 14. 26[93], говорят как будто бы именно об этом. В арабской версии ArG, например, значимость этого учения подчеркнута тем, что пассаж 15.26–16.14, целиком посвященный св. Духу, является чтением Пятидесятницы.

Иная роль отведена также в цикле Иоанна чтениям воскресений. Все они, за исключением первого, нарушают последовательное чтение Евангелия; их свободное расположение подчеркивает праздничный статус воскресений. Особое значение, разумеется, принадлежит первому из них, читаемому на литургии св. Пасхи. Пролог Ев. от Иоанна (Ин 1. 1–17) входит в число тех немногих евангельских перикоп, которые не предваряются вступительной формулой. Его положение в годичном круге чтений обусловлено исключительной значимостью его содержания как в богословском, так и в литургическом аспектах. Свое место в праздновании Пасхи он занял, однако, лишь в византийском лекционарии. Согласно единодушному свидетельству иерусалимских источников, Пролог читался в Антипасху, т. е. следующее за Пасхой воскресенье (ArG, ArmR, GrK, GrT, SyB, SyR). Кроме того, концептуально связанный с идеей Боговоплощения, он читался и читается на вечерне Богоявления в сирийских источниках (SyB, SyR) и в рождественском цикле латинских, включая современный римский миссал

[93] Стихи 14. 25–26 опущены в цикле Пятидесятницы и читаются лишь однажды в составе 1-го Страстного евангелия, где их значимость совершенно ничтожна вследствие объема и общего характера этого евангельского чтения.

(Beissel. S. 72, 98, 117, 131, 150, 158). Испанский лекционарий VII в. помещает Пролог на 1-й понедельник Поста (Beissel. S. 79, 172), а миланский и римский лекционарии на память ап. Иоанна 6 мая (Beissel. S. 91, 115). В большинстве источников чтением пасхальной литургии служит 2-е Воскресное евангелие (Мк 16. 2–8), что сохранено римско-католическим богослужением до сегодняшнего дня[94]. Но для Пасхи использовались также некоторые другие Воскресные евангелия, непосредственно излагающие событие праздника: 1-е (Мф 28.16-20), 5-е (Лк 24.1–12), 7-е (Ин 20.1–10) или 8-е (Ин 20.11–18) (Beissel. S. 174).

Возможно, впервые связь между Прологом Евангелия от Иоанна и праздником Пасхи была установлена св. Августином (354–430). В двух его проповедях (225 и 226), произнесенных для новокрещеных в Пасху, он цитирует соответствующие стихи Ин 1.1–3, 14 и обсуждает феномен воплощения Слова (см. Beissel. S. 43–44). С конца II в. массовое крещение оглашенных стало непременной и важной принадлежностью пасхального богослужения[95], тогда как Пролог, содержащий наиболее полное выражение учения о Троице в Новом Завете, может служить одним из новозаветных символов веры. Римский папа Лев I (440–461) использовал Пролог как чтение Пасхи[96], а позже антиохийский патриарх Севир (512–518) посвятил две пасхальных проповеди стиху Ин 1.14 «Слово стало плотью» в качестве основы крещального обряда. Возможно даже, что сам Пролог был использован патриархом Севиром для литургического чтения Пасхи, насколько об этом позволяет судить содержание его гомилий[97]. Севир был одним из крупнейших догматистов своей эпохи[98], так что его инициатива должна была иметь богословское обоснование и не могла остаться незамеченной. Можно сказать, что это новшество открыло новую эпоху в богословской организации литургии. Если прежде она являлась историческим

---

[94] Архим. Антонин (Капустин) отмечает, что в его время «везде на востоке» на пасхальной заутрене читается Мк. 16.2. См.: *Антонин (Капустин).* Древний канонарь. С. 60.

[95] *Klauser T.* A Short History of the Western Liturgy. P. 12–13.

[96] *Willis G. G.* St. Augustine's Lectionary. P. 90. На с. 92 этот автор отмечает чтение Пролога в Пасху в англо-саксонском лекционарии середины VII в. В книге, специально посвященной литургическим чтениям Августина, не отмечается, однако, использование Пролога в Пасху, пассажи различного объема из Ин 1 указаны лишь для Поста, т. е. периода обучения оглашенных, тогда как в проповедях 225 и 226 отмечается лишь цитирование Быт 1.1–5 и Пс 117 (*Willis.* St. Augustine's Lectionary. P. 23, 25), обычных для крещения.

[97] *Baumstark.* 1) Das Kirchenjahr in Antiochaia. S. 62; 2) Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. S. 254; SyR, S. 151. Годы жизни патриарха Севира — 465–538; он возглавлял умеренное крыло монофизитов, из которого впоследствии возникла яковитская Церковь.

[98] *Болотов В. В.* Лекции. Т. 4. С. 336.

изображением новозаветных событий в литургической форме[99], то с этого времени все больше и больше стала служить раскрытию новозаветного богословия.

Следующее воскресенье, называемое Антипасха (ἀντίπασχα, лат. Quasimodo[100]) или Фомина неделя (κυριακὴ τοῦ Θωμᾶ), является 8-м днем Пасхи, т. е. октавой праздника. В процессе установления и развития праздника Пасхи его продолжительность увеличилась до 40 дней, так что отдание Пасхи совершается накануне Вознесения. Остатком октавы являются сегодня открытые в течение первых восьми дней Пасхи царские врата. Октаве назначено чтение Ин (20. 19–31), посвященное уверению Фомы. Время совершения события обозначено в стихе 20.26 «после восьми дней (καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτώ) опять были в доме ученики его, и Фома с ними»; одна из сирийских версий даже вносит дополнительное уточнение τῇ μιᾷ ἑτέρων σαββάτων «в первый [день] другой недели» (разночтение приведено в Nestle-Aland). Точкой отсчета служит первое явление Иисуса, датированное в стихе 20. 19 следующим образом: τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων «в тот же день, в первый [день] недели», т. е. день Воскресения. Следовательно, в самом тексте Евангелия называется период в восемь дней (октава)[101]. Этот эпизод взят как чтение Антипасхи всеми источниками иерусалимского лекционария (ArmR, GrK, SyB, ArG) и является устойчивой принадлежностью всех разновидностей римского лекционария (Beissel, особо схема на с. 174). Нет никаких сомнений в том, что установление праздника с соответствующим чтением относится к самой ранней богослужебной традиции в Иерусалиме.

Между тем, в 3-е воскресенье цикла византийский лекционарий компенсирует устранение из пасхальной литургии Ев. от Марка. Выпущенное чтение представлено здесь в расширенном виде. Расширение обнимает Мк (15. 43–47), т. е. 10-е Страстное евангелие. Объясняет эту добавку сирийский лекционарий SyB, в котором эта перикопа как раз и служит чтением данного, 3-го, воскресенья Пятидесятницы. Эта особенность сирийского источника может быть объяснена тем, что

---

[99] На замену в литургии эсхатологического ожидания историческим воспроизведением новозаветных событий в эпоху после Миланского эдикта 313 г. обращено внимание в работе *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 303–359. Известные ограничения внесли в эту концепцию *Taft R. F.* Historicism Revisited // Studia liturgica. Vol. 14. 1982. P. 97–109, и *Talley T. J.* Liturgical Time in the Ancient Church: the State of Research // Studia liturgica. Vol. 14. 1982. P. 34–51. Речь идет не о новых формах ритуала, но о развитии и изменении «литургического благочестия» (*Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. С. 115, см. там же 127–130, 139–145).

[100] По словам Quasi modo geniti infantes «как новорожденные младенцы» (1 Петра 2.2), которыми начинается входная песнь литургии этого дня.

[101] Следует иметь в виду, что принятый тогда счет времени по дням непременно включал в расчет день события как первый день.

именно в Антиохии это пасхальное чтение было впервые заменено Прологом Ев. от Иоанна. Нарушение последовательности чтения Ев. от Иоанна, которое наблюдается в 3-е воскресенье византийского цикла, можно считать результатом усвоения предшествующей традиции, сложившейся в Антиохии.

Антипасха — единственное воскресенье Пятидесятницы, память которого имеет живые исторические корни. Памяти прочих воскресений обусловлены исключительно религиозной символикой. Приход жен-мироносиц на гроб имел место в день Пасхи, но празднуется две недели спустя. Исцеления расслабленного и слепого совершились в субботы, но память о них приходится на воскресенья. Никаких надежных сведений о дне беседы Иисуса с самарянкой в Ев. от Иоанн не содержится, так что помещение этого эпизода на 5-е воскресенье цикла также является условным. Исключительно богословскую мотивировку имеет празднование памяти свв. отцов I Собора (325) в 7-е воскресенье.

Действительно, рассказ об исцелении расслабленного у Овчей купели Ин (5. 1–29) читается в 4-ю субботу Поста в сирийском лекционарии (SyB, SyR) или во 2-ю субботу Пятидесятницы в грузинских источниках[102], что соответствует историческому принципу организации чтений. В латинских источниках, однако, он помещается на 2-е воскресенье после Пасхи в испанском лекционарии, на вторник или субботу Светлой недели в миланских лекционариях (Beissel. S. 80, 86, 93, 101). Эти колебания могут быть следствием воздействия константинопольской традиции.

Исцеление слепого Ин (9. 1–) сирийский и арабский лекционарии вспоминают в 4-е или 5-е воскресенье Поста (SyB, SyR, ArG, Beissel. S. 37). Точно так же и римские лекционарии читают о нем во 2-е, 3-е или 4-е воскресенье Поста (Beissel. S. 77, 79, 83, 86, 92, 98, 112). Но в позднем иерусалимском свидетеле, каковым является грузинский источник, этому эпизоду отведено место в 6-ю субботу Пятидесятницы на литании в Силоаме[103]. Это соответствует дню, названному в Евангелии, и упомянутому там месту — Ин (9. 11 и 14).

Беседа с самарянкой (4.5–42) занимает 4-е и 5-е воскресенья Пятидесятницы в грузинских и арабских источниках (GrK, ArG), но в сирийских (SyR) и некоторых римских (Beissel. S. 112) она входит в цикл Богоявления, по своей связи с водой, или принадлежит Посту (Beissel. S. 79, 92).

Такого рода факты говорят о том, что воскресенье является в византийском лекционарии самодовлеющим праздником, значимость ко-

---

[102] *Garitte*. Le calendier. P. 428.
[103] *Garitte*. Le calendier. P. 430.

торого не обусловлена какой-либо иной памятью кроме воспоминания Воскресения Господа. При отсутствии календарных оснований или каких-либо специальных богословских мотивов связь воскресений с тем или иным новозаветным событием оказывается условно-символической. По мере того, как воскресенье занимает в литургическом календаре положение иудейской субботы, оно принимает на себя ее функцию священного дня и становится днем воспоминания важнейших новозаветных событий[104].

Несколько иным представляется положение двух оставшихся воскресений Пятидесятницы.

Послепасхальное празднование памяти жен-мироносиц, а вместе с ними Иосифа Аримафейского и Никодима известно всей христианской традиции, но в каждом случае с теми или иными вариантами. В галликанском лекционарии оно приходится на понедельник после Пасхи (Beissel. S. 72), тогда как грузинские источники помещают его на то же самое 3-е воскресенье, избранное в византийском лекционарии, но ограничиваются фигурами Иосифа и Никодима[105]; отсутствуют, однако, данные о том, какое евангельское чтение закреплено в них за праздником. Чтение в объеме Мк 16. 2–8 (т. е. без упоминания Иосифа) назначено в испанском лекционарии на понедельник, а в миланском на субботу Светлой недели (Beissel. S. 86, 93). Естественно, что памяти Никодима мог бы быть посвящен эпизод его тайного прихода к Иисусу Ин (3. 1–), который в византийском лекционарии читается в 1-й четверг после Пасхи вне какого-либо воспоминания о Никодиме; в большинстве римских лекционариев он же читается 3 мая и реже 14 сентября на память обретения и воздвижения Креста (Beissel. S. 81, 183), а также на бдении Пятидесятницы и в Страстную субботу (Beissel. S. 86, 93); равным образом, он посвящен св. Кресту в арабском источнике (ArG). Интересно, что именно Ев. от Марка, а не Иоанна, дающее сходное описание погребения Иисуса и к тому же с упоминанием Никодима — Мк (15. 43–46), связано с памятью жен-мироносиц, и связь эта уже в момент составления византийского лекционария казалась настолько прочной, что ради ее сохранения последовательность чтений Ев. от Иоанна была нарушена вторжением перикопы из Марка.

17-я глава Ев. от Иоанна заключает в себе архиерейскую молитву Иисуса, в богословском отношении она убедительно связана с памятью отцов I Собора. Собор состоялся в 325 г., но память его впервые отмечалась лишь в 518 г. вместе с памятью соборов Эфесского и Хал-

---

[104] Ср.: *Daniélou J.* Bible et liturgie. P. 309.
[105] *Garitte.* Le calendier. P. 428.

кидонского[106], а в отдельный праздник была выделена еще позже[107], поскольку ее не знает грузинский календарь[108]. Следовательно, сама память возникла никак не раньше VI в., равно как и связь с нею соответствующей перикопы. Однако начало 17-й главы в это же воскресенье читается в лекционариях св. Амвросия и галликанском, в испанском лекционарии приходится на Вознесение, что удержано современным римским ритуалом (Beissel. S. 73, 80, 93, 174). Следовательно, связь архиерейской молитвы Иисуса с Вознесением может иметь древнее иерусалимское происхождение.

На последнее воскресенье приходится великий праздник Пятидесятницы, унаследованный христианами от иудаизма. В иудаизме это был праздник недель (шевуот), служивший воспоминанию дня, когда на горе Синай Моисею в 50-й день после исхода из Египта была дарована Тора. Сельскохозяйственной основой праздника был урожай пшеницы, созревавшей через семь недель после созревания ячменя, к которому была приурочена Пасха. Дарование Св. Духа апостолам, совершившееся в этот день в Иерусалиме, представляет собою несомненную параллель к тому дару, которого удостоился Моисей. Главным чтением праздника является Деян 2. 1–13, где в исторически конкретной форме засвидетельствовано вспоминаемое событие сошествия св. Духа на апостолов. Чтение из Евангелия, хотя и более высокого сакрального статуса, может прибавить лишь богословский комментарий к этому свидетельству. Иерусалимский лекционарий содержал для праздника пассажи из 14–15 глав Иоанна с упоминанием св. Духа: 14.15–21 на литургии (SyB, ArmR, GrK), 14.25 на 3-м часе (ArmR), 16.5–16 во время литании на Сионе (ArmG, GrK), 15.26–16.14 в арабском источнике (ArG); 14.15 и далее на всенощном бдении и самом празднике во всех без исключения римских источниках (Beissel. S. 164). На этом фоне византийское чтение 7.37 и далее предстает совершенно изолированным. Оно тематически связывает христианскую Пятидесятницу с осенним праздником Кущей (ср. 7.37 «В последний же великий день праздника» и т. д.), но теряет при этом целостное изложение вопроса о св. Духе, представленное в Ев. от Иоанна. Тема св. Духа оказывается случайным образом распределена между несколькими будними чтениями (об этом говорилось выше по поводу 3-й субботы цикла). Образующие часть нового чтения Пятидесятницы слова о св. Духе (7. 39) кажутся не вполне уместными на литургии этого праздника. Ев. от Иоанна 7.39 — «Сие сказал он о Духе, которого имели принять верующие в него, ибо еще не было на них Духа святого, потому что

[106] См.: *Mateos* II. P. 130.
[107] *Beck*. Kirche. S. 257, примечание 3 с библиографией.
[108] *Garitte*. Le calendier. P. 461.

Иисус еще не был прославлен» — читается после Деян 2.4 «и исполнились все Духа Святого»[109]. Новое чтение праздника оканчивается стихом 8.12, для чего оказывается необходимым выпустить эпизод с грешницей (7.53–8.11). Весь пассаж вместе с этим эпизодом занимает в грузинском канонаре довольно скромное место 5-го вторника после Пасхи (GrK).

Итак, в субботне-воскресных чтениях византийского лекционария наблюдается тенденция к организации чтений по принципу Bahnlesung, т. е. чтения из одного и того же Евангелия следуют друг за другом в последовательности текста, но, как правило, не примыкают друг к другу. Любые отступления от этого принципа имеют историческое основание, т. е. обусловлены традицией. Вследствие этого больше всего отступлений оказывается в цикле Пятидесятницы, где традиция чтений в течение послепасхальной октавы и воскресений цикла приобрела известную устойчивость уже ко времени составления византийского лекционария.

Особый интерес представляет вопрос о трактовке в византийском лекционарии двух рядов чтений — субботних и воскресных. То четкое противопоставление будням, какое наблюдается в циклах суббот Матфея и Луки, в Иоанне отсутствует — от будней отделяется лишь ряд воскресных чтений. Предположение Грегори о том, что краткий евангельский лекционарий сложился во II в., когда иудео-христианская среда еще сохраняла два праздничных дня (см. ниже, *Глава III*, § 1), не может быть поддержано уже вследствие этого несогласия в трактовке суббот, наблюдаемого в циклах Пятидесятницы и после нее. Из записок паломницы Эгерии ясно видно, что чтение Писания в Иерусалиме осуществлялось только по воскресеньям: первый раз за утреней епископ (а это был Кирилл Иерусалимский) читал воскресное евангелие, затем вплоть до евхаристии, на которую допускались только верные, он произносил проповеди, «чтобы народ постоянно наставлялся в Писании» (*Эгерия*. Паломничество. С. 142–144). Вопреки Грегори, именно празднование субботы без евангельского чтения и было проявлением иудаистической трактовки субботы, фактически сохранявшей за ней ее ветхозаветный характер. Как раз против такой практики было

---

[109] На такого рода несообразности обращает внимание П. Брэдшоу в одной из своих работ. Он отмечает, что в древних ритуалах поставления епископа нередко цитируется Рим (2.19–20) «путеводитель слепых, свет для находящихся во тьме, наставник невежд, учитель младенцев», между тем как сам апостол иронически адресует эту характеристику самодовольному иудею. См. *Bradshaw P. F.* The Use of the Bible in Liturgy. P. 44. Особенностью типологической (прообразовательной) интерпретации является то, что значимость придается не той обстановке, в которой высказано то или иное суждение, а тому историческому или богословскому контексту, в рамках которого суждение рассматривается.

направлено 16-е правило Лаодикийского собора (364): «В субботу читать и евангелие с другими писаниями». Хотя правило было принято ранее паломничества Эгерии, но и 20 лет спустя оно еще не исполнялось в Иерусалиме.

Существование субботних новозаветных чтений не вызвано иудаистической тенденцией, напротив, оно обусловлено стремлением к ее преодолению; это был верный путь христианизации субботы через евхаристию[110]. Из иерусалимских источников лишь грузинский канонарь, в котором засвидетельствована самая развитая форма иерусалимского богослужения VII в., знает субботние чтения. Выше уже названы субботние чтения Нового лета из этого источника. По субботам Пятидесятницы в нем читается Ин 21.15–25 (1-я), Ин 5. 19–23 (2-я), Ин 6.22–40 (3-я), Ин 6.41– (4-я), Ин 8.31–59 (5-я), а по субботам Великого поста — Мф 10.24–31 (2-я), Лк 12.4–12 (3-я), Ин 13.31–(4-я), Ин 11.55–12.11 (Вербная). Судя по тому, что ни одного из этих чтений не оказалось в византийском лекционарии, иерусалимская традиция субботних литургий не пустила глубоких корней.

Как известно, другой способ борьбы с почитанием субботы был избран в Риме, где начиная с III в. долго господствовал обычай поста в этот день[111]. Однако сама практика субботнего поста в немалой степени напоминала иудейское празднование субботы, из-за чего и не одобрялась церковными властями, но окончательно была преодолена лишь в начале XX в.

Если в выборе воскресных чтений Пятидесятницы составители византийского лекционария должны были руководствоваться уже имеющейся традицией, то при подборе субботних и воскресных чтений от Пятидесятницы до Великого поста они действовали почти свободно. Через составление двух рядов чтений — одного для суббот и другого для воскресений — практика христианской субботы получила здесь свое самое полное выражение. Едва ли борьба с иудаизмом имела в тот момент серьезное церковно-религиозное значение; скорее задача преодоления ветхозаветной церкви получала тот духовно-символический характер, какой она имеет в учении ап. Павла о законе и благодати. Ведь в нем преодоление и наследование не противопоставлены друг другу как взаимоисключающие начала, но соединены в высшее единство, открывающее путь к духовному восхождению.

---

[110] Ср.: «Вряд ли можно сомневаться в том, что иудео-христианские общины продолжали чтить субботу как праздник, как воспоминание творения прежде всего. Соединение этого праздника с совершением Евхаристии вряд ли было изначальным, но оно произошло естественно под влиянием понимания самой Евхаристии как праздника и было, возможно, реакцией против чрезмерно „иудействующих" христиан» (*Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. С. 176).

[111] *Rordorf W.* Der Sonntag. S. 143–144.

Наличие в византийском лекционарии двух рядов чтений — одного для суббот и другого для воскресений — можно было бы оценить как искусную имитацию традиции, которая могла бы и как будто должна была лежать в основе подобного распределения евангельских перикоп. В действительности такой способ организации текстового материала был вызван к жизни заботой об обеспечении приходского богослужения осмысленными и законченными перикопами для богослужения суббот и воскресений. Ведь если бы принцип lectio continua был распространен на весь текст и охватывал все дни недели, включая субботы и воскресенья, то на дни приходских литургий могли бы попасть совсем невыразительные зачала. К тому же одного Евангелия не хватило бы на все субботы, воскресенья и будние дни цикла.

Таким образом, специальный выбор чтений для суббот и воскресений определенного календарного периода отвечал потребностям приходского богослужения. Кроме того он находился в согласии с традицией, которая если и закрепляла чтения за определенными днями, то преимущественно за воскресеньями, редко за субботами и никогда за буднями.

§4. Чтения будней (Евангелие)

В будних чтениях Пятидесятницы наблюдается несколько нарушений принципа lectio continua.

1-й вторник после Пасхи резко выделяется тем, что на него положено чтение от Луки (24.13–35), представляющее собою 5-е Воскресное евангелие и повествующее о явлении Иисуса ученикам на пути в Эммаус. Здесь наблюдается принципиальное сходство между византийским и всеми разновидностями иерусалимского лекционария. Во вторник Светлой недели этот эпизод читается в SyB, ArmR, ArG, также как и в большинстве свидетелей римской традиции (Beissel. S. 174). Незначительные колебания ограничиваются тем, что чтение переходит на соседние понедельник (SyR, Beissel. S. 63)[112] или среду (GrK). В отличие от некоторых других Воскресных евангелий оно не читается в день Пасхи (см. выше) ни в одной из разновидностей невизантийского лекционария. Эмаусский эпизод описан лишь в Евангелии от Луки, а потому не удивительно, что соответствующее чтение вторглось в цикл Иоанна. Впрочем, само событие исторически имело место в самый день Воскресения, как об этом совершенно недвусмысленно говорит Евангелист (Лк 24.13, 21). Объяснение того, почему воспоминание о событии оказалось отодвинуто на три дня, можно было бы искать в

---

[112] Ср.: *Peressott G.* La liturgia a Aquileia nel XII secolo. Trieste, 2005. P. 43.

каких-то особенностях местной традиции. Возможно предположение о том, например, что крестный ход в отдаленный Эммаус, обязательный для стационального характера иерусалимского богослужения, не мог быть совершен в день Пасхи, так что был сдвинут на более позднее время. Эгерия, перечисляя все богослужения пасхальной октавы, ничего не говорит о такой литании.

Когда была построена в Эммаусе церковь, неизвестно, поскольку само местонахождение этого населенного пункта сегодня не поддается надежному отождествлению. После разрушения большинства иерусалимских святынь персами в 614 г. и арабами в 638 г. проведение многих из прежних литаний стало невозможно, но воспоминание о времени их совершения могло сохраниться, будучи закреплено литургической традицией. Важнее принять во внимание то обстоятельство, что эмаусский эпизод читается в составе пасхальной октавы, т. е. принадлежит празднику Пасхи как таковому, а не третьему дню после нее, так что, по всей вероятности, не следует придавать местонахождению чтения внутри октавы решающего значения. И все же вследствие такого расположения чтения в Иерусалиме сформировалась особая традиция, которую засвидетельствовал игумен Даниил, посетивший Палестину в начале XII в.: «А от Рамы, к западу лиць, суть версты 4 до Елъмауса. И ту Христос *в 3-й день по въскресении* явися Луце и Клеопе, идущима има на село, и ту познася има Христос в преломлении хлеба. И есть ту было село то велико. На месте же том была церкви создана. Ныне же есть разорено все от поганых, и село то есть Елъмаус пуст»[113].

Второе нарушение последовательного чтения в этом цикле заключается в перенесении перикопы Ин 2. 1–11 «Брак в Кане Галилейской» с первой недели, где она должна была бы оказаться в согласии с принципом lectio continua, на вторую. В иерусалимском лекционарии этот эпизод занимает более почетное место. Согласно GrK и GrT, а также ArG, он читался в 3-е воскресенье после Пасхи, в ArG он помещен также на третий день Богоявления, поскольку связан с символикой воды; им же открывается Великий пост в SyR. Во 2-е воскресенье после Богоявления его читали Григорий Великий и Амвросий, что усвоено современным римским обрядом. В галликанском лекционарии он включен в Рождественский цикл (Beissel. S. 62, 72, 91, 172). Может казаться странным, что византийский лекционарий поместил этот яркий и важный эпизод на неподобающе скромное место, но объяснением этого может служить указание А.А. Дмитриевского на то,

[113] Цитируется по изд.: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 82.

что в типиконе Студийского монастыря на этот день приходится воскресная служба[114]. В синайском канонаре IX–XI вв.[115] будние чтения Пятидесятницы заканчиваются в понедельник после Антипасхи, а далее идут только суббото-воскресные[116]. Вероятно, этим понедельником и завершалась октава Пасхи. С другой стороны, в среду предшествующей Светлой недели, в согласии с типиконом Великой церкви, патриарх служил литанию в церкви Богородицы в Халкопратеях с чтением именно этой перикопы[117]. Возможно, что перикопа была устранена с ее законного места в Светлый четверг для того, чтобы избежать ее повторения в ближайшие дни.

Кроме того из 2-й недели изъято чтение о расслабленном (Ин 5. 1–15), вынесенное на 4-е воскресенье, так что последовавшая за исцелением расслабленного проповедь Иисуса теряет свою направленность против почитания субботы, которая отражена в ее начальных словах.

В будних чтениях 3-й недели присутствуют два отступления от принципа lectio continua, на которые необходимо обратить внимание. Ожидаемый по порядку текста эпизод насыщения пятью хлебами (Ин 6. 5–14) отнесен на среду 5-й недели, вследствие чего дающая его истолкование и читающаяся до конца недели проповедь в капернаумской синагоге (Ин 6. 25–59) теряет свою смысловую опору[118]. Зато со 2-й среды на 3-й понедельник перемещен эпизод исцеления сына царедворца Ин (4. 46–54). Благодаря этому проповедь Иисуса после исцеления у Овчей купели уместилась в три богослужебных дня без пропусков и перерывов, а на 2-ю субботу пришелся значимый эпизод

---

[114] *Дмитриевский А. А.* Описание. Т. I. С. XXIII. Ср. *Пентковский А.М.* Типикон. С. 262.

[115] См. об этом памятнике: *Антонин (Капустин).* Древний канонарь.

[116] См. публикацию текста: *Дмитриевский А. А.* Описание. Т. I. С. 177.

[117] *Mateos* II. P. 102–103.

[118] В Ев. от Иоанна отсутствует описание последнего ужина Иисуса с учениками, во время которого он приобщил их к таинству евхаристии, почему ужин и получил название тайной вечери. Зато в эпизоде умножения хлебов Иоанн дал описание евхаристии как массового действия, на что указывает употребленный им глагол εὐχαριστέω «благодарить» (6. 11, 23). В последовавшей затем проповеди Иисус разъясняет таинственный смысл этого события: он сам есть небесный хлеб (6. 35–38), и воскреснет тот, кто ест его плоть и пьет его кровь (6. 53–58). Поэтому в лекционарии отрыв эпизода умножения хлебов от разъяснения его смысла нельзя признать удачным. Смысл этого эпизода не всегда и не всем был ясен. Например, некоторые древние источники опускают второй случай употребления евхаристического термина (6.23), а русский Синодальный перевод передает его смысл существительным благословение. В связи с последним см.: Алексеев А.А. Первый русский перевод Нового Завета в издании 1823 года // Роль переводов Библии в становлении и развитии славянских литературных языков. М., 2002. С. 20. О евхаристическом значении этого эпизода в Евангелии от Иоанна см.: *Jones C. P. M.* The New Testament in Eucharist. P. 164–165 (приведена литература вопроса).

хождения по водам Ин (6. 14–27), занимающий в грузинском канонаре 3-ю субботу.

В чтениях 4-й недели внимание привлекают к себе следующие моменты. Перикопа среды, на которую приходится праздник Преполовения (μεσοπεντηκοστή), не прерывает последовательности чтения, однако сочетание события и соответствующего ему евангельского чтения вовсе не является случайным. Оно строго обусловлено соотношением двух календарных единиц — Преполовения и Пятидесятницы, между которыми существует важная связь (символическая числовая и реальная текстовая), поскольку чтение Пятидесятницы (Ин 7.37 и далее) непосредственно продолжает чтение Преполовения[119]. Возможно, именно для того, чтобы пассаж Ин (7.14–30 попал на свое место в 4-ю среду, составители лекционария вставили в предшествующую субботу часть Прощальной беседы (Ин 15.17–), нарушающей правильный порядок субботних чтений цикла (об этом говорилось выше на с. 59). Преполовение не было изобретением Константинополя: в 4-ю среду этот же пассаж читается в GrK, GrT и ArG, на него же в Преполовение читал в Антиохии проповедь патриарх Севир[120]; в SyB его границы значительно шире (Ин 7.1–30). Амвросий также читал его в своем лекционарии (Beissel. S. 93, 99, 102, 174). Однако в сирийских источниках это чтение связано с серединой Великого поста (SyB), тогда как в VII в. в лекционарии парижского монастыря св. Дионисия также появляется рубрика De media Quadragesimae «в середине Четыредесятницы», под которой помещено это же чтение (Beissel. S. 69, 72); новшество распространилось в некоторых местных традициях в пределах римского патриархата и со временем стало основным для римского богослужения (Beissel. S. 76, 80, 122, 134, 174). Несмотря на это разноречие источников существует научное согласие в том, что исходным является деление именно Пятидесятницы, а не Четыредесятницы, т. е. Великого поста, на два равных отрезка времени[121]. Действительно, 50-дневный цикл был унаследован из старой иудейской традиции, тогда как Великий пост стал нововведением. Открывающий перикопу стих Ин 7.14 содержит слова ἤδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσούσης «но в половину уже праздника», которые, по всей вероятности, и обусловили само возникновение праздника.

Христианство усвоило иудейскую Пасху и Пятидесятницу, придав им новый смысл. В IV в. в том или другом виде были усвоены и два

[119] В действительности между двумя чтениями пропущены стихи 31–36, посвященные описанию реакции простого народа на проповедь Иисуса. Их пропуск способствует большей связности повествования, ни в одном другом месте лекционария пропущенные стихи не читаются.

[120] *Baumstark.* Das Kirchenjahr in Antiochia. S. 64.

[121] *Talley.* The Origins. P. 63.

других великих праздника: место Хануки заняло Рождество, тогда как цикл осенних праздников Судного дня, Кущей (Суккот), Нового года оказался воспроизведен дважды — в Воздвижении, занявшем его календарное место (см. с. 44), и Пятидесятнице. Замечательно, однако, что в византийском лекционарии эта тенденция выразилась еще полнее, чем в более ранних источниках, ибо только для ее реализации прежнее чтение Пятидесятницы о св. Духе (Ин 14.15–) было заменено новым Ин 7.37–, открывающимся словами ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγαλῇ τῆς ἑορτῆς «в последний же великий день праздника» (см. с. 64).

В эту же неделю пропущено чтение о грешнице (см. с. 50–51).

В среду 5-й недели Пятидесятницы совершается отдание Преполовения. Кажется странным, что чисто календарный праздник, не имеющий какой-либо связи с новозаветными событиями или деяниями церковной истории, имеет полную октаву наравне с великими праздниками. Кроме того, его отдание не вполне формального свойства: в этот день наблюдается сбой в порядке евангельских чтений, и эпизод исцеления слепого (9.1–38), перенесенный на 6-е воскресенье, заменяется не следующим по тексту отрывком, а чтением о умножении хлебов (6.5–14), изъятым из своего места в 3-й неделе. В невизантийских источниках это чтение попадает на разные воскресные дни периода после Пятидесятницы и вплоть до Пасхи (Beissel. S. 79, 115, 140, 149, 158, 161, 169). В грузинском лекционарии Ин 6.1–13 читается в 5-ю пятницу Пятидесятницы (GrT)[122]; т. е. к числу особо значимых пассажей не принадлежит.

Между тем, отдание Преполовения падает на 32-й день после Пасхи и находится в непосредственном соседстве с палестинским праздником lag ba-omer (ל״ג בעומר) «33-й [день] снопа», т. е. 33-й день после Пасхи. В библейские времена ячменный хлеб, о котором говорит евангелист (Ин 6. 9, 13), был обычным продуктом питания, но уже к новозаветной эпохе он оказался вытеснен пшеничным хлебом и стал пищей бедняков. Праздник Пасхи посвящен первому ячменному снопу, от него и начинается счет дней до Пятидесятницы, когда ожидается созревание пшеницы. На 33-й день в этом счете приходился первый покос пшеницы, который совершался с наступлением темноты после захода солнца (т.е. фактически в предшествующий, 32-й, день) в ритуализованной форме и с факелами.

Таким образом, можно думать, что тем заметным местом, какое отдание Преполовения приобрело в византийском лекционарии, оно

---

[122] В GrK есть лишь перикопы 6.1–4 и 6.15–21; возможно, промежуточный текст не сохранился из-за физической утраты какой-то части рукописи.

обязано влиянию народного сельскохозяйственного календаря Палестины. О древности праздника говорит и следующее обстоятельство. Первоначально Вознесение праздновалось в Иерусалиме вместе с Пятидесятницей, а на 40-й день от Пасхи оно было перенесено не ранее начала V в. (см. ниже). Это нововведение разрушило единство периода Пятидесятницы, установив отдание Пасхи накануне 40-го дня. Следовательно, празднование Преполовения, а вместе с тем его отдания имело место раньше этой новации[123].

Загадкой остается, однако, то, почему отдание Преполовения, если оно может быть объяснено из иерусалимского календаря, не отразилось в различных версиях иерусалимского канонаря, но засвидетельствовано одним только византийским ритуалом. Единственным ответом на этот вопрос может быть то соображение, что все так называемые иерусалимские источники восходят к сирийской версии[124], которая не стремилась сохранять локальные особенности Иерусалима[125].

На 6-й четверг Пятидесятницы приходится праздник Вознесения, которому предписано Ев. от Луки 24. 36–47. Это же чтение приходится на этот праздник во всех иерусалимских источниках, лишь иногда попадая сверх того в состав пасхальной октавы, как это отмечено для некоторых испанских лекционариев (Beissel. S. 86). Его нахождение в период празднования Пасхи обусловлено повествованием Ев. от Луки (24.35–51), в котором на один день приходятся события Воскресения, Эмаусской вечери, явления Иисуса в Иерусалиме и Вознесения. По всей видимости, в Ев. от Иоанна вознесение также происходит тотчас после Воскресения[126]. Ранняя Церковь отождествляла Вознесение с Воскресением, как это видно из Послания ап. Варнавы (15.9), написанном между 100–130 гг.: «Мы <христиане> проводим восьмой день в веселии, когда и Иисус восстал из мертвых и, явившись, взошел на небеса». В Иерусалиме Вознесение было отождествлено с Пятидесят-

---

[123] Ср.: *Cabié.* La Pentecôste. P. 102.

[124] О сирийской версии как посреднике между иерусалимским ритуалом и его отражениями в более поздних источниках см.: *Sheferd M. H., Jr.* The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 15. 1961. P. 25–44. О значении ранней Антиохийской литургической традиции см.: *Пентковский А. М.* Антиохийская литургическая традиция в IV–V столетиях // ЖМП. 2002. № 7. С. 73–87.

[125] Сходная ситуация наблюдается с днем памяти пророка Ионы 22 сентября. По своему содержанию она также связана с Судным днем, так что должна была сложиться в IV в., однако ни армянский, ни грузинский лекционарии ее не знают. См. *Stökl Ben Ezra D.* The Impact of Yom Kippur. P. 328, примеч. 168.

[126] Действительно, в день Воскресения Иисус говорит Марии: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему, а иди к братьям Моим и скажи им: „Восхожу к Отцу Моему"» (Ин 20.17). В тот же день вечером Иисус сказал ученикам: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (20.21), а на 9-й день предложил Фоме пальцами и ладонью ощупать крестные раны (20.27). Значит, согласно этому рассказу, явления Иисуса ученикам произошли после его восхождения к Отцу.

ницей, так что оно праздновалось через 50 дней после Пасхи. Свидетельством этого служит чтение Ин 16.5 «Восхожу к отцу моему», читаемое на Пятидесятницу в армянском лекционарии (ArmR)[127]. Лишь в начале V в., в согласии со свидетельством Деян 1. 3 о сорока днях, в течение которых по Воскресении являлся Господь ученикам, воспоминание события было перемещено на 40-й день после Пасхи. Это отразилось в ранних сирийских источниках (так в SyB), в армянской версии отделение Вознесения от Пятидесятницы фиксируется уже в 417 г.[128] Возможно, что перенос был осуществлен в Антиохии в эпоху активной литургической деятельности сирийского епископа Равулы, начавшейся уже в 412 г.[129] Таким образом, и Вознесение, и эпизод в Эммаусе получили в Иерусалиме датировку вне зависимости от новозаветных свидетельств.

Прочие нарушения lectio continua в период от Пасхи до конца Пятидесятницы связаны исключительно с изъятием нескольких перикоп для праздников и, как кажется, не нуждаются в дополнительных объяснениях. Принцип последовательности будних чтений в двух следующих циклах от Пасхи до Нового лета и далее до Великого поста проведен с полной непреклонностью. Дело дошло до того, что чтение о субботе (Мф 12. 1–8) механически попало на 4-ю пятницу. В распорядке будних чтений есть лишь одно исключение, это чтение первого понедельника после Пятидесятницы, который называется Духов день и празднуется как второй день праздника Пятидесятницы. Исторически это празднование возникло из всенощного бдения, которым уже в IV в. завершалась Пятидесятница в Иерусалиме. Назначенное на этот день чтение о силе и власти Церкви (Мф 18. 10–20) в сирийских источниках читается во 2-е воскресенье Поста (SyB). Не ясно, известен ли был этот праздник в V в., но грузинский канонарь (GrK) дает на этот день особое чтение Мф 13. 1–9 (притча о сеятеле). Духов день посвящен воспоминанию апостолов, которых оба эти чтения символически представляют в образе пастыря и сеятеля. В монастырском богослужении с этим праздником связывалось воспоминание о сошествии св. Духа на апостолов, но чтение оставалось то же (Мф 18. 10–20)[130].

---

[127] *Zerfass R.* Die Schriftlesung in Kathedralofficium Jerusalems. Münster, 1968. S. 98–99.

[128] *Baldovin.* The Urban Character. P. 90, прим 26.

[129] Общепринятое мнение о том, что паломница Этерия в 383 г. оставила первое свидетельство о перенесении праздника на 40-й день (*Beck.* Kirche. S. 257), было подвергнуто сомнению. См.: *Cabrol F.* Étude sur la Peregrinatio Silviae. P. 122–123. Вполне доказанным можно считать мнение П. Дево (*Devos P.* Égerie à Bethlehem. P. 103–105) о том, что на 40-й день после Пасхи в Вифлееме приходилось воспоминание избиенных Иродом младенцев-мучеников. Аналитический обзор литературы вопроса см.: *Baldovin.* The Urban Character. P. 87–90. В Константинополе память младенцев входила и входит в попразднество Рождества (29 декабря).

[130] *Пентковский А. М.* Лекционарии и четвероевангелия. С. 22–23.

В кратком лекционарии ежедневные чтения заканчиваются в понедельник по Пятидесятнице и далее в синаксарной его части до Страстной недели выписаны чтения только на субботы и воскресенья. Правда, в типиконе Великой церкви есть праздник в среду после Пятидесятницы, посвященный архангелам Михаилу и Гавриилу с перикопой Ин 1. 43–51, которая читается также в среду Светлой недели и 1-е воскресенье Поста. Возможно, эта служба представляет собою остаток праздничной октавы Пятидесятницы, которая заканчивается в воскресенье воспоминанием всех святых; вся октава, таким образом, оказывается посвящена деяниям св. Духа. Формирование октавы Пятидесятницы связывают с деятельность антиохийского патриарха Севира (512–518)[131].

Последовательное применение принципа lectio continua обусловило появление чтений, составленных из нескольких кратких пассажей, которые, как уже говорилось в *Главе I*, называются центонами или чтениями с преступками. Чтение 9-го вторника состоит из трех отрывков Мф 18.18–22, 19.1–2 и 13–15, каждый из которых посвящен своей собственной теме. Композиция этого центона вызвана тем, что перикопа 18.10–20 уже отведена Духову дню, 18.23–35 — 11-му воскресенью, 19.3–12 — 11-й субботе, 19.16–26 — 12-му воскресенью. Такую же структуру имеют чтения 11-й пятницы (Мф 24.27–33 и 42–51), 25-го понедельника (Лк 12.13–15 и 22–31) и 29-й среды (Лк 21.5–7, 10–11 и 20–24). Однако сложный характер чтения 14-й пятницы (Мк 5.21–24, 35–6.1) порожден тем, что рассказ о воскрешении дочери Иаира перебит в Евангелии рассказом о кровоточивой (5. 24–34), который и читается по соседству в 15-й понедельник.

Столь экономное использование евангельского текста позволяет разместить по литургическим чтениям будних дней весь объем Четвероевангелия. Есть, однако, и пропущенный материал. Крайне незначительный по своему объему, он все же заслуживает интереса. Пропуски охватывают следующие места текста:

Мф 3.12, 4.24;

Мк 1.45, 9.32, 15.42;

Лк 1.1–4, 1.50–55, 1.69–75, 1.77–79, 2.22а, 6.11, 6.23б, 8.4, 13.30, 17.11, 18.1, 18.9, 19.11;

Ин 2.23–25, 3.34–4.4, 4.43–46, 5.16–17а, 6.3–4, 6.34, 6.45–47, 6.55, 6.70–71, 7.31–36, 7.53–8.2, 10.39–42, 11.46, 13.18–31а.

Часть пропусков имеет так сказать «технический» характер. Действительно, некоторые пропущенные пассажи представляют собою связочные элементы, которые служат соединению ткани евангельского

---

[131] *Cabié*. La Pentecôste. P. 255.

повествования и теряют свое назначение при разделении текста на перикопы (см. Мк 15.42, Лк 8.4, 17.11, 18.1, 18.9, 19.11, Ин 6.34, 7.53–8.2, 11.46). К этому разряду можно отнести пролог Ев. от Луки (1.1–4), содержащий обращение к Феофилу. Кроме того в число чтений не попадают окончание песни Богородицы (Лк 1.50–55) и большая часть молитвы Захарии (Лк 1.69–75, 77–79). Эти два пассажа входят в состав 9-ой библейской песни, так что используются за богослужением часто и в другой форме.

Другие пропуски порождены особого рода редактированием евангельского текста, направленным на выявление определенных содержательных мотивов. Тематически такие пропуски делятся на четыре группы.

а) Опущены оба скорбных предсказания Иисуса о предательстве Иуды в Ев. от Иоанна, а также описание самого предательства (6.70–71, 13.18–31a).

б) Опущено сравнение Иисуса с Иоанном Крестителем (Ин 10.39–42[132]), равно как некоторые суровые пророчества последнего (Мф 3.12, Ин 3.34–4.4).

в) Опущены некоторые эпизоды и оценки, позволяющие усомниться в абсолютной силе и авторитете Иисуса. К таковым можно отнести Мк 1.45, где рассказано, как прокаженный после исцеления нарушил запрет Иисуса и каковы были последствия этого («а он стал провозглашать и рассказывать о происшествии, так что Иисус не мог открыто войти в город, но пребывал вне его, в пустыни»); Лк 6.11, отмечающее обычную реакцию фарисеев и книжников на деяния Иисуса («а они наполнились безумием и спрашивали друг друга, что бы сделать Иисусу»); Ин 4.43–46, содержащее намек на непризнание Иисуса в Галилее, и 7.31–36 с перечнем разных оценок Иисуса в народе. По-видимому, сюда же относится и трудный для интерпретации пассаж о том, что Иисус не доверял своему окружению (Ин 2.23–25). Равным образом защиту получает авторитет учеников, ради чего выпущено замечание «а они не понимали этих слов и боялись его спросить» (Мк 9.32).

г) Опущено несколько упоминаний о той иудейской среде, в которой реально совершались евангельские события, а именно: слова «когда исполнились дни очищения по закону Моисееву» в сцене Обрезания (Лк 2.22a); завершающее Заповеди блаженств сравнение учеников с ветхозаветными пророками («так поступали с пророками отцы их» Лк 6.23b); о гонениях на Иисуса за исцеления в субботу (Ин 5.16–

[132] Это чтение встречается в некоторых лекционариях 12 января как попразднество Богоявления (см.: *Gregory*. Textkritik. S. 375, то же в Мстиславовом евангелии).

17а); упоминание иудейской Пасхи (Ин 6.3–4); ссылка на авторитет ветхозаветных пророков (Ин 6.45–47). Как ни ничтожны по своему объему эти пропуски, они позволяют делать вполне определенные выводы, ибо в них отражена та же охранительная богословская позиция, какая проявляет себя в организации ветхозаветных чтений (см. ниже, с. 178–180).

Однако причины некоторых пропусков обнаружить трудно. Так, в чтении 29-й субботы опущена известная сентенция о том, что последние будут первыми, а первые последними (Лк 13.30), которая читается в параллельном пассаже Мф 19. 27–30 в 1-е воскресенье после Пятидесятницы. Из проповеди в капернаумской синагоге опущен стих Ин 6.55 («плоть моя истинно есть пища, и кровь моя истинно есть питие»), который резюмирует содержание предшествующего пассажа. В чтении 2-го воскресенья после Пятидесятницы в рассказе о исцелениях Иисуса в Галилее опущено упоминание о таких же исцелениях в Сирии (Мф 4.24).

Уже говорилось о том, что будние чтения 17-й недели целиком повторяются в 32-ю неделю (с. 31), и о том, что по распределению будних чтений в циклах Матфея и Луки различаются две главных разновидности византийского евангельского лекционария (с. 34). Наш анализ в основном обращен на господствующую разновидность, которая обозначается буквой «каппа», когда речь идет о греческих источниках, или называется Мстиславовым типом, когда речь идет о источниках славянских[133]. В ней будние чтения из Матфея охватывают 11 недель, а будние чтения из Луки — 12 недель. В разновидности «альфа» и «бета» или типе Мирославова евангелия, будние чтения из Матфея охватывают лишь 9 недель цикла, а чтения из Луки — лишь 11 недель соответствующего цикла. Сокращение периодов чтения Матфея и Луки приводит к удлинению перикоп в лекционариях разновидности «альфа»–«бета», поскольку практически тот же самый объем текста приходится вмещать в меньшее количество дней.

Кроме того, в организации будних чтений лекционария типа «альфа» можно отметить и некоторые другие особенности.

В частности, здесь нет будних чтений, построенных по принципу центона. Так, целиком опущены все три пассажа Мф (18.18–22, 19.1–2, 19.13–15), составляющие в «каппе» чтение 9-го вторника. Первый из них не имеет синоптических параллелей для ярких афоризмов в стихах 18 («что свяжете на земле, связано будет на небе») и 20 («где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»). Это чтение, в том виде, как оно представлено в «каппе», не образует единого цело-

---

[133] См. выше *Глава II*, §1, и ниже, *Глава IV*, §1.

го, объединяя не менее пяти разных тем. Составное чтение 11-й пятницы (Мф 24.27–33, 42–51), объединяющее в себе взаимосвязанные темы второго пришествия и верного раба разделено в «альфе» на два. Равным образом разделено на два чтение 14-й пятницы (Мк 5.22–24, 36–6.1). Это сложное чтение «каппы» сделано так, чтобы разделить два исцеления — дочери Иаира и кровоточивой жены, — рассказ о втором событии вставлен в Евангелии от Марка в рассказ о первом[134]. Из сложного чтения 25-й пятницы (Лк 12.13–15, 22–31), посвященной материальному благополучию, опущена первая часть, служащая в «каппе» преамбулой ко второй.

В лекционарии «альфа» отмечены все указанные выше пропуски лекционария «каппа», но к ним прибавляется большое число других пропусков:

Мф 5.13 (притча о соли), 6.31–34 (не заботьтесь о завтрашнем дне), 10.23–25 (ученик не выше учителя), 10.34–35 (не мир, но меч), 12.14–16 (Иисус избегает фарисеев), 13.1–2 (Иисус входит в лодку, чтобы проповедовать), 18.18–22 (см. выше), 19.1–2 (см. выше), 19.13–15 (см. выше);

Лк 4.30 («но Он, пройдя посреди них, удалился»), 7.30 (фарисеи не крестились у Иоанна), 12.13–15 (см. выше), 13.1 (избиение Пилатом галилеян), 14.25 (смысловая связка), 15.1–2 (фарисеи недовольны тем, что Иисус ест с грешниками), 16.15–18 (Иисус обвиняет фарисеев), 18.15–17 (благословение детей), 20.41–45 (Христос сын Давидов), 21. 5–7 («не останется камня на камне»), 21.10–11 (предсказания бедствий), а также все чтения 36-й седмицы (Сырной);

Мк 6.31–33 (апостолы отдыхают после проповеди), 8.30–34 (обращение Иисуса к Петру: отойди, сатана), 10.32 (ученики охвачены страхом). Однако объем чтений из этого Евангелия значительно меньше в лекционарии «альфа» за счет того, что недели 29-я и 36-я не имеют будних чтений, тогда как в неделях с 30-й по 35-ю повторяются будние чтения недель с 12-й по 17-ю.

В целом эти пропуски продиктованы теми же мотивами, какие выявлены выше при анализе пропусков лекционария «каппа». Часть из них все же может быть обусловлена известной небрежностью работы по составлению лекционария «альфа».

Что касается общей организации евангельского материала, то можно считать, что Ев. от Иоанна в синаксаре византийского лекционария заслуживает очевидное предпочтение, раз оно помещено в самой важной части церковного года на дни Пятидесятницы. Обусловлено это,

[134] Аналогично построен рассказ о двух этих событиях в Мф 9. 18–26 и Лк 8. 40–56. Назначенный в «каппе» на 6-ю субботу и 24-е воскресенье он дается, однако, как единое целое без разделения на два сюжета.

однако, вовсе не локальной традицией[135], а богословской значимостью книги, принесшей автору звание первого христианского богослова[136]. Полагают также, что порядок расположения Евангелий в годовом богослужебном круге — Иоанн, Матфей, Лука, Марк — отвечает антиохийскому канону, ибо именно такая последовательность принята Иоанном Златоустом в его обзоре Нового Завета (Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς, PG 56, col. 313–386)[137].

§5. Чтения Великого поста и Страстной недели (Евангелие)

Великий пост относится к установлениям IV в., первое отчетливое упоминание о нем содержится в 5 каноне Никейского собора (325)[138]. Его продолжительность была в разных региональных традициях различной. Самый короткий, трехнедельный, отмечается церковным историком Сократом (†450) для Рима (PG. Т. 67. Col. 632B–633A), но уже в VI в. здесь был установлен шестинедельный пост[139]. Шесть недель Поста с прибавлением Страстной недели отмечены в армянской традиции[140]. В Константинополе, согласно историку Созомену (PG. Т. 67. Col. 1477), в начале V в. Пост длился семь недель. Огласительные беседы Кирилла Иерусалимского в 351 г. продолжались, по всей вероятности, шесть недель и охватывали вместе с Постом Страстную неделю[141], тогда как паломница Эгерия описывает в 383 г. восьминедельный Пост в Иерусалиме. В нем, однако, субботы и воскресенья Посту не принадлежали, а считались праздничными днями, и за их исключением оставалось ровно 40 постных дней.

В согласии с 49-м правилом Лаодикийского собора (364), литургия преждеосвященных даров, на которой не положено чтения Нового Завета, служится с понедельника по пятницу. Однако на бдениях первой недели Поста в эти дни читаются отрывки из различных Евангелий; равным образом большие евангельские пассажи читаются в понедельник, вторник и среду Страстной недели (см. ниже). В чтениях суббот и воскресений не наблюдается каких-либо признаков постного характера — они организованы по тому же принципу последовательного

[135] Как думает Е. Велковска (*Velkovska E.* Lo studio dei lezionari bizantini. P. 271).

[136] Впервые этот эпитет прилагает к Евангелисту Петр, епископ Александрийский (†311). См.: *Sophocles.* Greek Lexicon. P. 575.

[137] *Baumstark.* Liturgie. P. 138.

[138] *Скабалланович.* Типикон. Вып. 1. С. 266.

[139] *Cobb P. G.* The History of the Christian Year // The Study of Liturgy. P. 413.

[140] *Renoux A.* Le Codex Arménien Jérusalem 121. Vol. 2. Paris, 1971. P. 239–311.

[141] *Day J.* Lent and the Cathechetical Program in Mid-Forth-Century Jerusalem // Studia liturgica. Vol. 35. 2005. P. 133–134.

чтения избранного Евангелия. В византийском лекционарии Великий пост снабжен лишь субботними и воскресными чтениями.

№	Субботы	Воскресенья
1	Мк 2.23–3.5 Прение о субботе	Ин 1.43–51 Призвание Нафанаила
2	Мк 1.35–44 Исцеление прокаженного	Мк 2.1–12 Исцеление расслабленного
3	Мк 2.14–17 Призвание Левия	Мк 8.34–9.1 О Царстве небесном
4	Мк 7.31–37 Исцеление глухого	Мк 9.17–31 Изгнание беса
5	Мк 8.27–31 Исповедание Петра	Мк 10.33–45 Предсказание Воскресения
6	Ин 11.1–45 Воскрешение Лазаря	Ин 12.1–18 Вход в Иерусалим

В структуре недель Великого поста воскресенье является заключительным днем, оно не определяет характера предшествующей недели. В будние дни поста за отсутствием литургии чтение Евангелия не производится, если не считать бдений 1-й недели (см. ниже). Поскольку в Ев. от Марка практически нет такого материала, который не повторялся бы у Матфея и Луки, чтения Поста имеют параллели в будних чтениях соответствующих циклов. Оригинальность циклу придают лишь чтения из Иоанна.

Первое воскресенье завершает неделю, в течение которой с понедельника по четверг читается великий покаянный канон (ὁ μέγας κανών) Андрея Критского (около 660–740), состоящий из 250 строф. Само воскресенье посвящено Торжеству православия (κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας); праздник установлен в 843 г. и закрепил победу иконопочитателей. Но дата эта слишком поздняя, чтобы могла быть учтена в структуре лекционария. Пассаж Ин 1.43–51, содержащий исповедание Нафанаила, посвящен архангелам в типиконе Великой церкви, в ArG и, как кажется, им же в грузинском канонаре под 14-м ноября и в пятницу Сырной недели[142] (в GrK и GrT читается также во 2-ю пятницу по Пасхе); в римском ритуале он также читается ангелам (Beissel. S. 178). Почти все включенные в постный чин отрывки из Марка читаются в грузинском канонаре (GrK) в воскресенья Нового лета. Главным источником великопостных чтений там служит Ев. от Луки. В SyB в 1-ю неделю Поста ежедневно читается Матфей, в 4-ю — Иоанн. В различных пропорциях эти же три Евангелия составляют основу великопостных чтений латинских лекционариев (Beissel). Таким образом, византийские постные чтения, заимствованные из Марка, представляют собою новшество.

[142] *Garitte.* Le calendier. P. 425.

Чтения 6-й субботы и 6-го воскресенья Поста, взятые из Иоанна, больше принадлежат следующей неделе, чем Посту. Они, однако, тоже не являются простым усвоением предшествующей традиции. В GrK в Вербную субботу читается перикопа Ин 11.55–12.11, содержащая описание приготовления ко входу в Иерусалим (в частности, миропомазание ног Иисуса), тогда как на литургии Вербного воскресенья — Мф 20.17–28, содержащее предсказание о смерти и воскресении и, таким образом, открывающее собою события Страстной недели. Описание Входа по Иоанну (12.12–18) читается в тот же день позже на Масличной горе. То же обнаруживается в сирийских и армянских источниках (SyB, SyR, ArmR), но самому Входу на литургии посвящен пассаж Мф 20.29–, непосредственно описывающий это событие. Чтение о Лазаре (Ин 11.1–45) читается в сирийских и армянских источниках или на память Лазаря, отмечаемую либо в 6-й день Богоявления в святилище, посвященном Лазарю (Lazarium), как это описывает Эгерия[143] и фиксирует ArmR, либо 7 сентября в Вифании (очевидно в том же Lazarium'е в день памяти Лазаря)[144], а также в память епископов (SyB, SyR). Однако память Лазаря отмечалась в Иерусалиме также в субботу перед Входом Господним[145] (что закреплено, в частности, арабским источником ArG), хотя по изложению Ев. от Иоанна, это событие отделено от Входа некоторым периодом времени. В латинских источниках отмечается следующее положение перикопы 11.1–45: среда Светлой недели в галликанском лекционарии (Beissel. S. 72), 3-е или 4-е воскресенье Поста в испанских лекционариях (Beissel. S. 77, 84, 86), 5-е воскресенье Поста в лекционарии св. Амвросия (Beissel. S. 92). Постные воскресенья в римских лекционариях соотносились, вероятно, с реальной датировкой события, тогда как соотнесение его с субботой перед Входом является местной, иерусалимской, особенностью.

Страстная неделя образует неповторимую и сложную структуру. Ее своеобразие заключается в отсутствии воскресенья и в том, что в отличие от прочих суббот года ее суббота не является праздником. Богослужение в Страстную неделю не представляет собою литургического единства: ее первые три дня следуют модели, принятой для будней Великого поста, тогда как пятница и суббота непосредственно связаны с темами Пасхи — Распятием, Воскресением и Крещением. Четверг в этой цепочке служит переходным звеном. Такое разделение Страстной недели объясняется соединением в ее пределах двух постов — Пасхального и Великого. Первый является, возможно, самым древним христианским постом, он непродолжителен, как все древние посты,

[143] *Baldovin.* The Urban Character. P. 66–67.
[144] *Garitte.* Le calendier. P. 324.
[145] *Baldovin.* The Urban Character. P. 77, 87.

охватывая лишь пятницу и субботу, и посвящен скорби о Распятом[146]. Страстная Пятница под влиянием иерусалимского ритуала была посвящена Честному Кресту, как это подробно описано паломницей Эгерией; в VII в. после возвращения Креста из персидского плена часть ритуала была перенесена на 14 сентября[147]. Великий пост со времени его установления в начале IV в. должен был продолжаться 40 дней, его назначение состоит в приготовлению к духовному подвигу[148]. Согласно Евсевию Кесарийскому (†340), на Великий пост приходились целиком 6 недель перед Пасхой, что составляет 42 дня, но за отнятием двух дней Пасхального поста остается необходимое число в 40 дней[149]. Со временем Пасхальный пост захватил все шесть дней Страстной недели, Великий сдвинулся на предшествующее время, а граница между ними потеряла свою определенность.

Существование исторических различий в счете Великого и Пасхального постов отразилось на структуре богослужения. Так, счет псалтырных стихов, исполняемых перед чтением Св. Писания[150], продолжается без перерыва от пятницы 6-й недели Поста к понедельнику Страстной недели и далее. В пятницу последний прокимен берется из 124-го псалма, в понедельник первый прокимен взят из 125-го псалма, следующий из 126 и т. д.; этот ряд завершается в среду 137-м псалмом. Согласно типикону, отпуст сорокадневного поста совершается в среду Страстной недели перед литургией. Но с другой стороны, согласно Триоди, Великий пост заканчивается в пятницу 6-й недели, когда поется стихира «Душеполезную совершив четыредесятницу»[151]. Триодь, возникшая в IX в., отражает, таким образом новое понимание Поста.

Все дни Страстной недели снабжены утренями с чтением Евангелия, но в понедельник, вторник и среду служится литургия преждеосвященных даров, тогда как в четверг и субботу — литургия Василия Великого. Первые три дня объединяются с Постом не только литургией преждеосвященных даров, но и вечерними чтениями ветхозаветных паримий, которые охватывают также и четверг. В отличие от Поста на вечерне первых трех дней назначены также новозаветные чтения. Главное место в этих чтениях занимает Ев. от Матфея, что отвечает искон-

---

[146] *Карабинов.* Постная триодь. С. 4, 13. О таком разделении в армянском лекционарии Великого поста и Пасхального см. также: *Regan P.* The Three Days and the Forty Days // Worship. Vol. 54. 1980. P. 10–11.

[147] *Dix.* The Shape of the Liturgy. P. 349–351; *Cobb P. G.* The History of the Christian Year // The Study of the Liturgy. P. 408.

[148] Первое упоминание «четыредесятницы» (τεσσαρακοστή) находится в 5-м каноне Никейского собора 325 г. См.: *Sophocles.* Greek Lexicon, s. v.

[149] *Карабинов.* Постная триодь. С. 13.

[150] Называются *прокимны.*

[151] *Карабинов.* Постная триодь. С. 20. «Обичај завршавања чина великопоснога богослужења на велику среду је стари» (*Мирковић.* Хеортологија. С. 166).

ному иерусалимскому обычаю. Однако существовал и другой обычай евангельского чтения Страстной недели, в согласии с которым на часах с понедельника по Четверг прочитывались полностью все четыре Евангелия в традиционном порядке Мф, Мк, Лк, Ин. Этому обычаю следовали в Иерусалиме (но с порядком Евангелий Мф, Лк, Мк, Ин)[152], равно как и в тех византийских монастырях, где служба была по константинопольскому типикону[153]. Но эта традиция не находит отражения в типиконе Великой церкви[154] и в основной массе лекционариев[155].

Евангельские чтения Страстной недели гораздо обширнее по своему объему, чем чтения прочих циклов, и напоминают в этом отношении практику ранней Церкви. В большинстве своем они уже читались в разные дни в течение года, но есть перикопы, которые не употребляются за пределами Страстной недели. Это девять зачал Ев. от Матфея[156], одно зачало Ев. от Марка[157] и семь зачал Ев. от Иоанна[158]. Евангельские чтения с понедельника по среду не связаны с событиями Страстной недели[159], они повторяют тематику, уже известную по предыдущим циклам. Страстная тематика входит в евангельские чтения начиная лишь с вечера четверга и разворачивается в пятницу и субботу. Первоначально именно на последние два дня и приходился предпасхальный пост в Риме во II в.[160]

Яркой литургической особенностью четверга является обряд умовения ног, сопровождаемый двумя евангельскими чтениями (Ин 13.1–11 и 13.12–17). Возникновение обряда принадлежит весьма ранней эпохе, судя по тому, что это же чтение приходится на этот день и в сирийском лекционарии (SyB, SyR), а также известно многим латинским источникам — лекционариям Григория Великого и св. Амвро-

[152] *Papadopoulos-Kerameus.* Typikon. P. 43, 60, 76, 96; *Дмитриевский.* Богослужение. 1894. С. 331.

[153] См.: *Arranz.* Le typicon. P. 230, 232, 234.

[154] См.: *Mateos* II. P. 66–79.

[155] *Gregory.* Textkritik. S. 362.

[156] Мт 26.1–5 (зач. 107), 26.6–56 (зач. 108), 26.57–75 (зач. 109), 27.1–2 (зач. 110), 27.3–26 (зач. 111 — 5-е Страстное ев.), 27.27–32 (зач. 112 — 5-е Страстное ев.), 27.32–61 (зач. 113 — 7-е Страстное ев.), 27.62–66 (зач. 114 — 12-е Страстное ев.), 28.1–15 (зач. 115).

[157] Мк 15.16–21 (зач. 67). Зачала 64–66 и 68 Евангелия от Марка читаются также в 35-ю неделю. Зачала 109–111 Евангелия от Луки, читаемые на Страстной неделе, читаются также в 36-ю неделю.

[158] Ин 13.1–11 (зач. 44), 13.12–17 (зач. 45), 13.31–38 (зач. 46), 14.1–10 (зач. 47 — 1-е Страстное ев.), 18.1–28 (зач. 58 — 2-е Страстное ев.), 18.28–19.6 (зач. 59 — 4-е Страстное ев.), 19.38–42 (зач. 62 — 11-е Страстное ев.).

[159] Так, понедельник посвящен памяти блаж. Иосифа Прекрасного и иссохшей от проклятия Господа смоковнице (*Мирковић.* Хеортологија. С. 163).

[160] *Dix.* The shape of the liturgy. P. 354.

сия, известной рукописи из Линдисфарне на северо-востоке Англии, представляющей собою копию римского оригинала VII в., и др. (Beissel. S. 63, 99, 113, 174).

Утреня пятницы обладает уникальным собранием евангельских чтений, называемых Страстными по своему содержанию. Паломница Эгерия описывает станции, на которых это последование совершалось в Иерусалиме. Начинается действие на Масличной горе у пещеры, где Иисус беседовал с учениками, кроме пения и молитв «читаются также из Евангелия места, в которых Господь беседовал с учениками в этот день». Затем все перемещаются в место, «где молился Господь, как писано в Евангелии «и сам отступил от них яко верженнем камене и молящееся» и прочее. На этом месте есть изящная церковь: в нее входит епископ и весь народ, <...> и читается соответствующее место из Евангелия, где сказал ученикам «бдите, да не внидете в напасть» <...> И когда придут в Гефсиманию, <...> читается то место из Евангелия, где взят Господь <...> И когда придут ко Кресту, то начинается уже почти дневной свет. Тут снова читается то место из Евангелия, где Господь приводится к Пилату; читается и целиком все, что — как написано — Пилат говорил Господу и иудеям»[161]. Первое чтение, в котором описывается беседа Иисуса с учениками, должно быть от Иоанна (главы с 14 по 17-ю); второе чтение заимствовано от Луки (22.41–46), как это видно по приведенным деталям; третье могло быть взято от Марка (14.43–52), тогда как беседа Пилата с Иисусом и иудеями с большим количеством деталей описана Иоанном, но поскольку это Евангелие уже было прочитано, могло быть использовано описание Матфея (27.11–25), также богатое деталями и кроме того содержащее единственное упоминание о том, что Пилат умыл руки.

Сирийский лекционарий (SyB) дает перечень следующих перикоп для утрени пятницы: Ин 13.31–14.31, Лк 22.39–44, Мф 26. 36–75, Ин 18.2–19.4, Лк 22.66–23.25. Здесь, как видно, арест Иисуса излагается по Матфею, а сцена с Пилатом — по Иоанну и Луке.

Армянский и грузинский лекционарии содержат уже семь Страстных евангелий.

ArmR: (1) Ин 13.16–18.2, (2) Лк 22.1–, (3) Мк 14.26–, (4) Мф 26.31–, (5) Мф 26.57, (6) Ин 18.2–, (7) Ин 18.28–.

GrK: (1) Ин 13.31–18.1, (2) Лк 22.31–54, (3) Мк 14.33–42, (4) Мф 26.36–56, (5) Мф 26.57–27.2, (6) Ин 18.28–19.2, (7) Лк 22.54–23.31.

При исключительной близости двух этих независимых источников между ними все же есть расхождения, которые легко понять как коле-

---

[161] *Эгерия.* Паломничество. С. 156–157.

бания, которым подвергался не вполне стабильный ритуал. Перечисленные перикопы соответствуют следующим четырем византийским Страстным евангелиям: (1) Ин 13.31–18.1, (2) Ин 18.1–28, (3) Мф 26.57–75, (4) Ин 18.28–19.16. Но в показании этих двух источников отсутствуют сведения о следующих византийских перикопах: (5) Мф 27.3–32, (6) Мк 15.16–32, (7) Мф 27.33–54, (8) Лк 23.32–49, (9) Ин 19.25–37, (10) Мк 15.43–47, (11) Ин 19.38–42, (12) Мф 27.62–66. Значительное увеличение числа Страстных евангелий в византийском лекционарии не привело к вовлечению в богослужебное последование всего соответствующего материала четырех Евангелий. Главным новшеством византийского лекционария стало доведение Страстных евангелий до числа 12, символизирующего универсальную полноту[162]. Служба Страстей римского обряда (Passio) использует чтения из одного или двух Евангелий — чаще из Матфея, реже из Иоанна и Луки (Beissel. S. 86, 93, 99, 113, 135). Судя по всему, это связано со структурой чтений Великого поста, в которых предпочтение отдавалось этим же источникам. Августин впервые на этот случай использовал чтение из всех четырех евангелистов, новшество вызвало недовольство его прихожан[163]. Подробности, какими изобилует в этой части описание Эгерии, говорят о том, что в ее отечестве службу отправляли иначе, чем в Иерусалиме.

Уникальной службой Страстной пятницы являются также Царские часы, которые совмещают в себе ветхозаветные паримии с апостольскими и евангельскими перикопами. Служба эта совершалась в столичном храме св. Софии в присутствии императора, откуда и получила свое название. Из каждого евангелия взято по одному чтению: Мф 27.1–56 (зач. 110–113), Мк 15.16–41 (зач. 67–68), Лк 23.32–49 (зач. 111), Ин 18.28–19.37 (зач.59–61). Подобная служба также подробно описана Эгерией как происходившая в Иерусалиме в пятницу от 6-го до 9-го часа, т. е. во второй половине дня. Верующие, рассказывает Эгерия, собираются на Голгофе за Крестом, и «сперва читается из псалмов, где говорится о страданиях Господа, читаются места из апостола или из посланий апостольских, или из деяний, где они говорят о страданиях Господа, также и из евангелий места, где Он страдает, потом читается из пророков, где они говорят, что Господь будет страдать, а потом из евангелий, где повествуется о страданиях. И так

---

[162] В типиконе иерусалимского храма Воскресения, известном по рукописи 1122 г., присутствует чин XII Евангелий, из них 11 совпадают с известными византийскому богослужению, но двенадцатое отсутствует. См.: *Papadopoulos–Kerameus*. Typikon. P. 116–146. Показания этого источника, однако, могут быть обязаны влиянию византийского ритуала на иерусалимский. Стоит напомнить, что число Воскресных евангелий в Царьграде ограничивается одиннадцатью.

[163] *Willis*. St. Augistine's Lectionary. P. 9–10.

от часа шестого до часа девятого постоянно в таком распорядке происходят чтения и поются песни для того, чтобы показать всему народу, что все, предреченное пророками о страданиях Господа, оказывается как через евангелия, так и через писания апостолов совершившимся. И так в течение этих трех часов весь народ поучается тому, что не произошло из ничего, что не было бы предречено <...> После этого при начале девятого часа читается то место из Евангелия от Иоанна, где Он испустил дух; по прочтении оного бывает молитва и отпуст»[164]. Набор евангельских чтений в этом случае тождествен в SyB, ArmR и GrK. Таким образом, Царские часы без заметных перемен усвоены византийским лекционарием из иерусалимской традиции, где они назывались службой 12-ти тропарей из-за тропарей, которые прибавил к ней патриарх Софроний[165].

Со Страстной неделей и Постом связаны, хотя и различным образом, четыре предшествующие недели. Это во-первых, 32-я неделя после Пятидесятницы, которая помещается в календаре лишь в те годы, когда случается поздняя Пасха. Иначе говоря, от наличия этой недели зависит длительность мясоеда и время наступления Великого поста. Для будних дней недели используются те же чтения, которые возглашаются в будние дни 17-й недели в цикле Матфея (Недели о хананеянке), но и последняя неделя также бывает не во все годы (см. выше, с. 31). Воскресенье 32-й недели посвящено мытарю Закхею (Лк 19.1–10), принявшему у себя в гостях Иисуса. Чтение следующего воскресенья (Лк 18.10–14) — мытарю, который произносит в иерусалимском Храме свою покаянную молитву: «Господи, милостив буди мне грешнику». По-видимому, как это нередко случалось, оба мытаря отождествлялись как одно и то же лицо, так что соседство двух этих воскресений делает дополнительный акцент на подготовке к Посту. Второе воскресенье, завершающее 33-ю семидневку, называется Неделей о мытаре и фарисее, с него начинается служба по постной Триоди и, тем самым, начало великопостного богослужения. Однако ни сама семидневка, ни следующие за нею 34-и я 35-я не имеют каких-либо отличий от предшествующих недель в структуре евангельских чтений и в службе литургий.

Воскресенье 34-й семидневки называется Неделей о блудном сыне. Читаемая в это день притча (Лк 15.11–32) предлагает обнадеживающий пример спасительной силы покаяния. 33-я и 34-я субботы вновь объединяются сходством персонажей: в обоих чтениях героем выступает бедная вдова (Лк 18.2–8, 20.45–21.4).

164 *Эгерия.* Паломничество. С. 159–160.

165 Авторство патриарха Софрония отмечено в типиконе храма Воскресения. См.: *Papadopoulos–Kerameus.* Typikon. P. 147–163.

Будние чтения 34-й недели завершаются перикопой Мк 14.3–9, содержащей рассказ о помазании Иисуса в Вифинии. Дальнейшие события воспоминаются в будние дни следующих за ней 35-й и 36-й недель. Обе седмицы обладают сходством содержания и дважды воспроизводят события Страстной недели. Они предшествуют Великому посту как отзвук и предзнаменование Страстной недели, которой он завершается.

	35 неделя	36 неделя
пн	зач 49 Мк 11.1–10 Вход в Иерусалим	зач 96, 97, 108 Лк 19.29–40, 22.7–39 Вход в И-м. Тайная вечеря
вт	зач 64 Мк 14.10–42 Тайная вечеря	зач 109 Лк 22.39–42, 46–23.1 Моление о чаше
ср	зач 65 Мк 14.43–15.1 Допрос у Каиафы	ср чтения нет
чт	зач 66 Мк 15.1–15 Допрос у Пилата	зач 110 Лк 23.1–34, 44–56 Распятие
пт	зач 68 Мк 15.22, 25–41 Распятие	пт чтения нет

Чтобы выдержать параллелизм в распределении чтений двух недель на 35-й понедельник помещено 49-е зачало Ев. от Марка, так что в последовательном чтении возникает сбой. Ожидаемое здесь 67-е зачало опущено для того, чтобы следующее чтение, содержащее сцену Распятия, пришлось на пятницу.

Суббото-воскресные чтения двух недель также построены по одному плану, разница в их содержании соответствует различию их календарного положения.

	35 неделя	36 неделя
сб	зач 105 Лк 21.8–9, 25–27, 33–36 О втором пришествии	зач 16 Мф 6.1–13 О милостыне
вс	зач 106 Мф 25.31–46 Грядущий суд	зач 17 Мф 6.14–21 О посте

Таким образом, завершение 35-й недели призывает к покаянию, завершение 36-й приводит наставления из Нагорной проповеди, назначая их предстоящему Посту. В обоих случаях применен сравнительно редкий для византийского лекционария способ: для субботы и воскресенья 35-й недели взяты чтения из разных Евангелий, для субботы и воскресенья 36-й недели использовано одно чтение, разделенное на две части, или, иначе говоря, использованы соседние зачала. Чтение 35-й субботы читается в SyR в среду Страстной недели, а 35-го воскресенья — в пятницу 4-й недели Поста.

Считается, что этот подготовительный к Посту календарный период сложился не сразу. Распространено мнение, что ближайшая к Посту, Сырная седмица, приобрела свой постный характер при императоре Ираклии (610–641), тогда как два воскресенья — О блудном сыне и О мытаре и фарисее — в IX–X и XII вв. соответственно[166].

В своем исследовании византийского ветхозаветного профитология А. Ральфс уделил серьезное внимание вопросу о времени прибавления к Великому посту подготовительной недели — Сырной седмицы[167]. Эта неделя отражена в структуре профитология, что позволяет датировать его происхождение (см. ниже, с. 160). Ральфс показал, что «неделя Ираклия» была добавлена к неделям Поста после победы над персами в 628 г. Ее установление отвечало церковной политике императора на достижение согласия между православием и монофелитскими провинциями империи — Египтом, Сирией и Арменией, где восьминедельный Пост был известен уже с VI в. По мнению Ральфса, найденный компромисс выразил через двойственную природу Сырной недели две воли Иисуса Христа:[168] ее пост не полный, поскольку допускает молочные продукты, и только два ее дня — среда и пятница — построены по модели будних дней Великого поста, т. е. содержат службу Преждеосвященных Даров с чтением ветхозаветных паримий[169]. К тождественным выводам об общем характере политики имп. Ираклия пришел в своем курсе лекций по истории Церкви В. В. Болотов (1880-е гг.)[170]; они отразились, с одной стороны, в догматическом исследовании Г. Овсепяна[171], на которое опирался А. Ральфс, с другой, — в историко-литургическом исследовании Триоди А. И. Карабинова.

Народная легенда связывает прибавление Сырной недели к Великому посту с персидским нашествием на Иерусалим (614 г.). Излагая эту версию, И. А. Карабинов настаивает на том, что дополнительная неделя существовала в Сирии уже в VI в. и даже отразилась в византийской практике при имп. Юстиниане в 546 г.[172] Действительно, дополнительная постная засвидетельствована в грузинском канонаре, где период Великого поста начинается с Мясопустного воскресенья (GrK, с. 56); иерусалимское чтение этого дня, начинающееся стихом

---

[166] *Kniazeff.* La lecture. P. 227–229. Ср. ниже *Глава V*, §3.

[167] *Rahlfs.* Die alttestamentlichen Lektionen. S. 99–111.

[168] В отличие от монофизитов монофелиты признавали двойственную природу Иисуса Христа, но отрицали у него наличие двух воль.

[169] В отдельные периоды церковной истории служба преждеосвященных устранялась, что делало эти два дня подобными Страстной пятнице.

[170] *Болотов.* Лекции. Т. IV. С. 440–445.

[171] *Owsepian G.* Die Enstehungsgeschichte des Monothelitismus. Leipzig, 1897.

[172] *Карабинов.* Постная триодь. С. 18–19, 21.

Мф (6.34–), близко к византийскому чтению. Следует принять во внимание и то, что Эгерия совершенно ясно определяет длительность Поста в Иерусалиме в 8 недель. Она пишет: «Подобно тому как у нас перед пасхою соблюдается четыредесятница, так здесь перед пасхою соблюдается восемь недель. И потому соблюдается восемь недель, что в дни Воскресения и в субботу не постятся за исключением одного субботнего дня, в который бывает пасхальное бдение и в который необходимо поститься, потому что помимо этого дня здесь в течение всего года никогда не бывает поста в субботу. Итак, из восьми недель за вычетом восьми воскресений и семи суббот <...> остается сорок один день, проводимый в посте; это здесь называют cortae[173], то есть четыредесятница»[174]. Из этого описания видно, что в Великий пост включена и Страстная неделя, следовательно, его начало приходится на понедельник Сырной недели. Короче говоря, решением имп. Ираклия о Сырной седмице была официально закреплена традиция, имевшая долгую историю.

Напротив, сведений о прибавлении к Великому посту двух других дополнений в виде 34 и 35-го воскресений не существует; есть только догадки. Говоря об этом прибавлении, А. Князев ссылается на Карабинова, но у последнего по этому вопросу приведены крайне ненадежные данные. «С течением времени, — пишет он, — в Константинополе количество приготовительных дней увеличилось еще на две седмицы[175]. Так, в константинопольских евангелистариях IX–X вв. предшествующая Мясопустной неделе Неделя о блудном сыне обычно уже отмечается πρὸ τῆς ἀποκρέου «прежде мясопустной». Так же она названа и в патмосском списке устава великой константинопольской церкви и — что самое важное — поставлена во главу подвижного круга. Следовательно, здесь она уже считается тоже приготовительной к посту неделей. Причиной, повлиявшей на ее зачисление в приготовительные дни, вероятно, было содержание этой недели. Если мы просмотрим константинопольский евангелистарий, т. е. наш нынешний указатель евангельских чтений, то ясно увидим в нем тенденцию отметить последние недели перед постом особенными чтениями, так сказать, предрасполагающими к посту... <дан обзор чтений 34-го и 35-го воскресений, — *А. А.*> Неделя мытаря и фарисея была причислена к приготовительным дням гораздо уже позднее недели блудного. Еще в евангелистариях XI в. она не имеет твердой связи с последней: на случай длинного мясоеда в них очень часто можно встретить предписание

[173] Греч. ἑορτή «праздник». Греч. τεσσαρακοστή «четыредесятница».

[174] *Эгерия.* Паломничество. С. 147.

[175] Слово *седмица* употреблено явно не к месту, речь может идти только о двух воскресеньях.

вставлять между этими неделями дополнительную с зачалом о хананеянке[176]. Но, с другой стороны, встречаются там над зачалом о мытаре и фарисее и такие уже надписания: κυριακὴ τοῦ τελώνου καὶ φαρισαίου — πρὸ τοῦ ἀσώτου»[177].

Ссылки на источники в этом рассуждении И. А. Карабинова не документированы, так что эти предположения, как уже говорилось выше, не кажутся достоверными. В синайском канонаре 150, датируемым IX–XI вв.[178], чтением 32-го воскресенья действительно служит притча о мытаре и фарисее Лк (18.10–14), тогда как это место в 33-е воскресенье занято перикопой Лк (19.12–28) с притчей о талантах[179], которая в полных лекционариях читается в 27-ю пятницу. Такого смещения чтений в лекционариях или других источниках не отмечено. Естественно, что наличие 32-й факультативной недели могло оказывать влияние на счет недель и расположение чтений. Так, в славянских списках краткого лекционария, Архангельском евангелии (XI в.) и Саввиной книге (X в.), за 34-й субботой следует воскресное чтение Мф (15.21–28), перенесенное сюда из 17-го воскресенья, на 35-ю субботу помещен пассаж Лк (11.5–13)[180], тогда как Лк (15.11–32) переходит с 34-го на 35-е воскресенье; 17-я седмица по Пятидесятнице там отсутствует.

В данном случае важнее обратить внимание на начало Поста в типиконах, т. е. уставах богослужения. Произведения этого жанра письменности появились в Византии в IX–X вв. В принципе они построены так же, как и новозаветные лекционарии, но месяцеслов, регулирующий богослужение неподвижного цикла, находится на первом месте, а синаксарь — на втором. При этом синаксарь начинается не Пасхой, а Великим постом и подготовительными к нему неделями. Типикон Великой Церкви (как именуется храм св. Софии в Константинополе) начинает подготовку к Посту с Недели о блудном сыне, т. е. 34-го воскресенья[181], тогда как все монастырские типиконы — с Недели о мытаре и фарисее, т. е. 33-й[182].

---

[176] Размещения 32-й недели между 34-й и 35-й другие исследователи не отмечают. Ср., однако, ниже, с. 93.

[177] *Карабинов.* Постная триодь. С. 23.

[178] См.: *Антонин (Капустин).* Древний канонарь. О нем уже была речь выше, с. 69.

[179] См.: *Дмитриевский.* Описание. Т. I. С. 184–185.

[180] Хотя пассаж представляет собою цельное по содержанию поучение, в таком объеме он нигде больше не читается. В полном лекционарии в 23 вт. читается Лк 11.1–8, в 23 ср. — Лк 11.9–13.

[181] *Дмитриевский.* Описание. Т. I. С. 110; *Mateos.* II. P. 2. Ср. *Мансветов И.* Церковный устав (типик). М., 1885. С. 84.

[182] *Дмитриевский.* Описание. Т. I. С. 499 (Евергетидский м-рь), 823, 863, 894, 895 (греческие монастыри из южной Италии); *Arranz.* Le typicon. P. 188; *Пентковский.* Типикон. С. 233.

Первый типикон, послуживший образцом для всех следующих, возник в знаменитом Студийском монастыре Константинополя при непосредственном участии его игумена Федора Студита (†826). Этому же лицу может быть уверенно приписано завершение формирования Триоди в том виде, в каком она известна сегодня[183]. Между тем, постная Триодь начинается как раз с Недели о мытари и фарисее. Таким образом, начало подготовки к Посту в 33-е воскресенье совпадает с началом постной Триоди, тогда как начало в 34-е воскресенье (Неделю о блудном сыне) оказывается своеобразием устава Великой Церкви, которое едва ли можно считать сохранением более раннего состояния богослужебной традиции. Все монастырские типиконы делают систематические ссылки на Триодь[184], но типикон Великой церкви таких ссылок не содержит. В этом отражается, с одной стороны, преимущественно монастырский характер службы по Триоди, а с другой, стремление отделить соборное богослужение от монастырского. При том, что монастырское богослужение имеет ежедневную литургию, и ее описание дано в монастырских типиконах, в период подготовки к Посту здесь фиксируются лишь службы 33-го и 34-го воскресений, 35-й субботы и 35-го воскресенья, а будние службы опускаются[185]. Следовательно, в этом отношении монастырские типиконы согласованы с постной Триодью и не рассматривают пропущенные дни как подготовительные к Посту. Признаков постного богослужения в чтении Евангелия в эти недели нет, литургия служится ежедневно, пищевые ограничения отсутствуют.

Все это позволяет думать, что известная нам структура подготовительных недель Великого поста была заложена еще при создании новозаветного лекционария[186]. В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что «блуждающая» факультативная 32-я неделя отстоит от Поста так далеко, что ее присутствие или отсутствие не оказывает влияния на характер подготовительных к Посту богослужений. Искусный выбор чтений для 34-й и 35-й недель говорит о том, что создатели

---

[183] См.: *Момина М. А.* Происхождение греческой Триоди // Палестинский сборник. 1986. Вып. 28 (91). С. 112–120; *Momina M. A.* Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.–14. Jahrhunderts. Paderborn, 2004. S. 47*, 91*. Карабинов не имел ясного представления о датировке Триоди. Так, он пишет: «В процессе образования постной Триоди можно различать три периода. Первый из них простирается до св. Феодора Студита (759–826) и соответствует первой эпохе византийской церковной поэзии» (*Карабинов.* Постная триодь. 77). Речь в действительности идет о времени возникновения источников Триоди.

[184] См., например: *Arranz.* Le typicon. P. 443.

[185] *Arranz.* Le typicon. P. 186–188; *Пентковский.* Типикон. С. 233–236.

[186] Высказана догадка, что весь подготовительный к Посту период, включая Сыропустную неделю, был образован одновременно при имп. Ираклии. См.: *Gy.* La question du système. P. 256.

лекционария преднамеренно сделали их подготовительными к Посту. В лекционарии иерусалимского патриарха Софрония чтение о мытаре и фарисее назначено на 3-е воскресенье Поста, тогда как перикопа о блудном сыне читается во 2-е воскресенье Поста (GrK, GrT)[187]. Перемещение этих чтений на период подготовки к Посту отражает тенденцию византийского лекционария закрепить за Евангелиями определенные периоды годового круга, так что цикл Нового лета оказался последовательно связан с Ев. от Луки, а Поста — с Ев. от Марка. Вместе с тем, при составлении византийского лекционария было проявлено бережное отношение и к достижениям иерусалимского патриарха Софрония, так что удаленные из Поста чтения нашли себе достойное место в дни подготовки к нему[188]. Все это и было принято во внимание при составлении Триоди в IX в., поэтому начало постной Триоди было назначено на 33-е воскресенье. Календарно-литургическое новшество лекционария укоренилось в традиции через прибавление соответствующего гимнографического материала.

Можно предположить, что на составителей новозаветного лекционария оказала влияние римская традиция, которая уже с VI в.[189] ввела в литургический обиход три подготовительные дня, называемые Septuagesima, Sexagesima и Quinquagesima. Тождественная система четырех или пяти воскресений перед Рождеством (Адвент) стала складываться в Риме в конце VI в.[190] С другой стороны, коптская, сирийская и армянская традиции также развивались в сходном направлении. Эти восточные церкви держат так называемый Пост ниневитян[191], который непосредственно предшествует Великому посту, длится от трех дней до двух недель и сложился уже в VI в. Ниневитяне вспоминаются и во втором ирмосе шестой песни канона в Неделю о мытаре и фарисее византийской Триоди: придѣте вси братие: вѣрою завидимь ниневгитѣномь[192].

---

[187] В Триоди сохранился след этого расположения, на что обратила мое внимание М. А. Момина: в 3-е воскресенье поста в нынешней Триоди есть песнопение, посвященное мытарю и фарисею. Вот соответствующий текст: высокомоудраго разоума злыхъ фарисеевъ, всѣхъ господь притчею убѣжати сего научи. и не высокомоудрствовати паче, еже подобаетъ моудрствовати, всѣхъ наказа, прописаніе и образъ самъ бывъ даже до распѧтіа и смерти. самъ себе измѣнавъ. благодарѧще оубо съ мытаремъ рцемъ: пострадавыи за ны и безстрастенъ пребывыи, боже, от страстеи насъ избави и спаси душѧ нашѧ.

[188] Если Мф 25.31–46 (35 вс) в GrK и GrT не обнаруживается, то Мф 6.14–21 занимает то же место в Сыропустное воскресенье.

[189] *Froger J.* Les antipations du jeune quadragesimal // Mélanges de science religieuse. T. III. 1946. P. 207–234. См. также выше, с. 32.

[190] *Botte B.* Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Louvain, 1932.

[191] *Rahlfs.* Die alttestamentlichen Lektionen. S. 68, 84, 88–9; *Baumstark.* Nichtevangelische syrische Perikopenordnung. S. 60–64, 75.

[192] *Momina M. A.* Triodion und Pentekostarion. S. 35.

§6. Апостольские чтения в лекционарии

Расположение в лекционарии перикоп из Апостола знает гораздо меньше отступлений от принципа lectio continua, чем это наблюдается в чтениях Евангелия. Структура чтений видна из *Таблицы 3* в приложении. В течение семи недель Пятидесятницы последовательно читаются Деяния, разделенные на перикопы так, чтобы охватить весь период. Здесь наблюдаются следующие отступления от lectio continua.

Пропуск на своем месте Деян (2.1–13) объясняется тем, что эта перикопа содержит единственное новозаветное описание схождения св. Духа на апостолов в день Пятидесятницы, поэтому составляет праздничное чтение этого дня (8-е воскресенье периода, — см. выше § 3).

Легкое нарушение порядка в начале второй недели объясняется тем, что чтением 2-го воскресенья поставлена перикопа Деян (5.15–20) с рассказом о проповеди апостолов. Далее в этот же день следует рассказ евангелиста Иоанна о уверении ап. Фомы, так что оба чтения образуют гармоническое единство.

Преполовение имеет особое чтение, посвященное служению ап. Павла в Листре (14.6–18), в то время как из Евангелия специального праздничного чтения на этот день не назначено (см. выше, с. 70). О связи этого чтения с календарным праздником можно высказать следующее предположение. В листрийском эпизоде упоминается, что местные жители говорили на ликаонском наречии (ст. 11), а Павла приняли за Гермеса, потому что он «начальствовал в слове» (ст. 12 ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λογοῦ), таким образом, ситуация напоминает событие Пятидесятницы, когда апостолы заговорили на языках ойкумены (Деян 2.8–11). В грузинских лекционариях в течение 4-й недели после Пасхи также читаются перикопы из Деяний: в понедельник – Деян (14.8–15), во вторник – Деян (14.16–22), в четверг – Деян (14.24–27), но в среду Преполовения – Деян (20.7–21) (GrT). В последней перикопе описана остановка в Троаде по дороге в Иерусалим. Павел и его спутники пустились в путь из Филипп в Македонии тотчас после Пасхи (20.6) и прибыли в Иерусалим, по всей вероятности, к Пятидесятнице (20.16, 21.17), так что остановка в малоазийском поселении Троаде могла прийтись на середину этого периода. Если византийское чтение обусловлено идеей Пятидесятницы (fête d'idée, см. выше о праздниках), то грузинское – историческим подходом к событиям. Это значит, что оно имеет иерусалимское происхождение.

Далее эпизод заключения ап. Петра в темницу и его чудесного избавления разбит на два чтения, занимающих 4 субботу и 5 понедельник, тогда как между ними вставлена перикопа о служении ап. Варна-

вы, интересная тем, что в ней сообщается о том, что в Антиохии верующие впервые были названы христианами (11.26). В грузинских лекционариях этот эпизод читается в 3 пятницу или 7 воскресенье после Пасхи (GrT).

В четверг 6-й недели в праздник Вознесения читается Деян (2.1–13).

После Пятидесятницы наблюдаются столь же незначительные отступления от lectio continua. Лишь понедельник, на который приходится Духов день, и воскресенье первой недели имеют характерные отличия: в понедельник читается призыв ап. Павла исполняться св. Духа (Еф 5.9–19), в воскресенье, посвященное воспоминанию всех святых, чтение призывает к подражанию Христу (Евр 11.33–12.2).

Далее последовательно читаются послания ап. Павла в том порядке, как они располагаются в рукописях и печатных изданиях Апостола. Однако перед Посланием к Евреям помещаются все соборные послания. Такое расположение посланий расходится с тем, что принято за норму в четьих рукописях Апостола, где Соборные послания предшествуют Павловым. Послание к Евреям является главным чтением Великого поста.

В порядке следования апостольских чтений Новое лето не отмечено, так что ведется непрерывный счет недель числом 36. Равным образом и счет перикоп (зачал) здесь также общий для всех посланий. Субботние и воскресные чтения после Пятидесятницы сгруппированы в особые последовательности, организованные по принципу Bahnlesung, подобно тому, как это сделано для евангельских чтений в эти же дни (см. выше, § 3). Это видно из таблицы на с. 94.

Воскресным чтениям отдается преимущество, и они опережают субботние по тексту Апостола. Подготовительные к Великому посту недели имеют особые чтения, нарушающие принцип Bahnlesung. Чтение Прощеного воскресенья (36-го) содержит слова, явно намекающие на пост: «Кто ест, не уничижай того, кто не ест, и кто не ест, не осуждай того, кто ест» и т. д. (Рим 14.3). Об этом же говорится в 36-ю субботу: «Ради пищи не разрушай дела Божия» и т. д. (Рим 14.20).

Чтения 35-й субботы и воскресенья не столь убедительно связаны с постом, ибо и в 1Кор (10.23–28), и в 1Кор (8.8–9.2) говорится о воздержании от идоложертвенного. Призыв 34-го воскресенья «Пища для чрева, а не чрево для пищи» (1Кор 6.13) требует духовного возвышения над плотскими интересами. Выше уже говорилось о том, что Сырная седмица (36-я) была прибавлена в VII в. в качестве подготовительной к Великому посту[193]. Существует мнение, что в IX–X в. в

---

[193] *Rahlfs.* Die alttestamentlichen Lektionen. S. 202–205.

Субботы		Воскресенья	
1сб # 79	Рим 1.7–12	1вс # 330	Евр 11.33–12.2
2сб # 84	Рим 3.19–27	2вс # 81	Рим 2.10–16
3сб # 85	Рим 3.28–4.3	3вс # 88	Рим 5.1–9
4сб # 92	Рим 6.11–17	4вс # 93	Рим 6.18–23
5сб # 97	Рим 8.14–21	5вс # 103	Рим 10.1–10
6сб # 100	Рим 9.1–5	6вс # 110	Рим 12.6–14
7сб # 108	Рим 12.1–3	7вс # 116	Рим 15.1–7
8сб # 111	Рим 13.1–10	8вс # 124	1Кор 1.10–18
9сб # 113	Рим 14.6–9	9вс # 128	1Кор 3.9–17
10сб # 119	Рим 15.30–34	10вс # 131	1Кор 4.9–16
11сб # 123	1Кор 1.3–9	11вс # 141	1Кор 9.2–12
12сб # 125	1Кор 1.26–29	12вс # 158	1Кор 15.1–11
13сб # 126	1Кор 2.6–9	13вс # 166	1Кор 16.13–24
14сб # 130	1Кор 4.1–5	14вс # 170	2Кор 1.21–2.4
15сб # 132	1Кор 4.17–5.5	15вс # 176	2Кор 4.6–15
16сб # 146	1Кор 10.23–28	16вс # 181	2Кор 6.1–10
17сб # 156	1Кор 14.20–25	17вс # 182	2Кор 6.16–7.1
18сб # 162	1Кор 15.39–45	18вс # 188	2Кор 9.6–11
19сб # 164	1Кор 15.58–16.3	19вс # 194	2Кор 11.31–12.9
20сб # 168	2Кор 1.8–11	20вс # 200	Гал 1.11–19
21сб # 174	2Кор 3.12–18	21вс # 203	Гал 2.16–20
22сб # 178	2Кор 5.1–10	22вс # 215	Гал 6.11–18
23сб # 185	2Кор 8.1–5	23вс # 220	Еф 2.4–10
24сб # 191	2Кор 11.1–6	24вс # 221	Еф 2.14–22
25сб # 199	Гал 1.3–10	25вс # 224	Еф 4.1–6
26сб # 205	Гал 3.8–12	26вс # 229	Еф 5.9–19
27сб # 213	Гал 5.22–6.2	27вс # 233	Еф 6.10–17
28сб # 218	Еф 1.16–23	28вс # 250	Кол 1.12–18
29сб # 220	Еф 2.11–13	29вс # 257	Кол 3.4–11
30сб # 228	Еф 5.1–8	30вс # 258	Кол 3.12–16
31сб # 249	Кол 1.3–6	31вс # 280	1Тим 1.15–17
32сб # 273	1Фес 5.14–23	32вс # 285	1Тим 4.9–15
33сб # 293	2Тим 2.11–19	33вс # 296	2Тим 3.10–15
34сб # 295	2Тим 3.1–9	34вс # 135	1Кор 6.12–20
35сб # 146	1Кор 10.23–28	35вс # 140	1Кор 8.8–9.2
36сб # 115	Рим 14.19–26	36вс # 112	Рим 13.11–14.4

этом же качестве была прибавлена неделя О блудном сыне (35-я), а в XII в. — О мытаре и фарисее (34-я)[194]. Нет, однако, оснований считать, что в результате решений такого рода, если они действительно имели место, состав перикоп 35-й и 34-й недель был изменен. Чтения будних дней в эти две недели следуют тому распорядку, какой принят для всех предыдущих недель и, вне сомнения, является первоначальным. По всей вероятности, при установлении набора чтений для этих

[194] *Kniazeff.* La lecture. P. 227–228.

недель принимался во внимание опыт Римского патриархата, где подготовительные к Посту недели известны были с VI в. (см. выше, с. 91).

Как и в евангельских чтениях, перикопы из Апостола не вполне совпадают в разных его рукописях. Это хорошо видно по коллациям, опубликованным Грегори[195], где фиксируются расхождения с материалом, известным по коллациям Шольца и Скривенера (см. ниже, с. 103). Среди коллаций Скривенера находится рукопись полного апостольского лекционария XIV в. (ℓ 170)[196], также использованная Грегори под номером 68. Эта рукопись в будних чтениях систематически опережает другие рукописи или отстает от них. По характеру этих разночтений видно, что в истории апостольского лекционария также существовала разновидность того типа, какой выявлен Брейтвейтом для Евангелия и обозначен буквой «альфа» (см. выше, с. 34).

Другой род вариантности на ограниченном материале суббото-воскресных чтений 32–34 недель выделил в Апостоле А. М. Пентковский. В отличие от основной традиции, сохраненной типиконом Великой церкви (она представлена в вышеприведенной таблице), в некоторых греческих и славянских рукописях Апостола на эти дни содержатся следующие чтения:

32 вс # 288 1Тим 6.11–16 Один Господь Христос имеет бессмертие
33 сб # 282 1Тим 2.1–7 О молитве предстателя за мир
33 вс # 290 2Тим 1.3–9 Пострадай за благовестие Христово
34 сб # 284 1Тим 3.13–4.5 О тайне Боговоплощения

В этих чтениях А. М. Пентковский видит сохранение особой фессалоникийской литургической традиции. Предлагаемая им локализация Фессалониками объясняется, видимо, тем, что данная особенность известна болгарским и итальянским по происхождению источникам.[197] Однако она известна и Синайским источникам, о чем сообщает сам А. М. Пентковский, так что ее вполне можно считать палестинской или какой-либо иной. В типике Великой церкви перечисленные зачала читаются в следующих случаях:

---

195 *Gregory*. Textkritik. S. 343–386.

196 Рукопись принадлежит университетской библиотеке Анн Арбора (Ms. 35).

197 *Пентковский А. М., Пентковская Т. В.* Синайский апостол (Sin. slav. 39): История текста и история рукописи // Лингвистическое источниковедение и история русского языка <2002–2003>. М., 2003. С. 121–191. Как сообщается в начале этой работы, первому автору принадлежит историко-литургическая часть, второму — лингвистическая.

282 1Тим 2.1–7 — 1 сентября,
284 1Тим 3.13–4.5 — в субботу перед Богоявлением[198],
288 1Тим 6.11–16 — в субботу по Рождестве[199],
290 2Тим 1.3–9 — в 34 субботу[200].

Посвященное апостольскому или архиерейскому служению зачало 282 в типике Великой церкви и современных уставах назначено на 1 сентября и вместе с евангельским чтением Лк (4.16–22) связано с новолетием (см. ниже, с. 101)[201]. Однако в некоторых славянских источниках, например, Шишатовацком и Матичином апостолах XIII–XIV в., оно назначено для службы 2 сентября[202]. Шишатовацкий список отличается своеобразным набором субботне-воскресных чтений в 32–34 седмицы: 32 вс — зач 259 (Кол 3.12–16), 33 сб — зач 293 (2Тим 2.11–19), 33 вс — зач 296 (2Тим 3.10–15), 34 сб — зач 284 (1Тим 3.13–4.5). Как видно, в 34 сб он тождествен «солуньской традиции». Зач 284 и 288 поменялись в нем местами, и первое читается здесь в субботу по Рождестве[203] и 1 сентября[204], а второе — в субботу перед Богоявлением[205].

Назначенное в «солуньской традиции» на 2 сентября чтение о молитве апостолов и предстателей едва ли связано с главной памятью дня — мученика Маманта, бывшего пастухом. Скорее, оно принадлежит Иоанну IV Постнику (582–595) и Павлу III (689–693), патриархам Константинополя, имена которых также вспоминаются в этот день.

Более вероятным кажется, что выявленные А. М. Пентковским особенности «солуньской традиции» не являются отражением какой-либо локальной (нецареградской) литургической практики, а обусловлены колебаниями, вызванными продолжительностью литургического года. То, что два чтения этой традиции взяты из суббот, соседствующих с Рождеством и Богоявлением, может говорить о том, что перво-

[198] В сирийских и коптских источниках читается в Вознесение. См.: *Baumstark*. Nichtevangelische Perikopenordnung. S. 119–120.

[199] В некоторых сирийских источниках входит в цикл богоявленских праздников. См.: *Baumstark*. Nichtevangelische Perikopenordnung. S. 28.

[200] В грузинских источниках читается в Благовещение (GrT).

[201] *Mateos* II. P. 202.

[202] Оба названные источника изданы. См.: Матичин апостол (XIII век) / Приредили *Р. Ковачевић и Д. Стефановић*. Београд, 1979. С. 6; Apostolus Šišatovacensis anni 1324 / Edendum curavit *D. E. Stefanović*. Wien, 1989. С. 113. В дальнейшем при ссылках они обозначаются сокращенно Мат. и Шиш. Мат представляет собою четий апостол с литургической разметкой в тексте, тогда как Шиш является полным апракосом.

[203] Шиш. С. 131.

[204] Шиш. С. 113. Так же в типике Великой церкви (*Mateos* I. P. 10).

[205] Шиш. С. 132.

начальная редактура текста отражает практику *отступки*, т. е. ее целью было добавить дополнительные недели к 50-недельному литургическому году (см. выше, с. 33)[206]. При последующей переписке первоначальный замысел оказался скрыт от писца подгонкой под нормативные 50-недельные образцы.

Вариативность в апостольских чтениях месяцеслова вовсе не редкость. Чтобы показать значимость этого вопроса, приведем еще один пример. Так, чтением праздников Успения, 15 августа, и Рождества Богородицы, 8 сентября, является перикопа Флп (2.5–11). Речь в этой перикопе идет о служении Иисуса, о его вочеловечении, о том, что был он «послушен даже до смерти крестной». Она читается на часах Великой пятницы в грузинских (GrT), сирийских и армянских источниках[207], в византийских чтениях Св. Кресту (Mateos II. P. 188). Оба богородичных праздника возникли в конце VII в. (см. выше, с. 46), возможно, одновременно. Именно одним временем создания праздника и объясняется наличие общей перикопы, которая касается тем вочеловечения и смерти, каждая из которых по-своему отразилась в каждом из праздников.

На другой день в попразднество Рождества Богородицы, посвященное праведным богоотцам Иоакиму и Анне, читается либо Гал 4.22–5.1 (Агарь и Сарра как аллегория закона и благодати), либо 2 Тим 2.1–10 (о служении Иисусу Христу), либо Евр 9.1–7 (устройство святилища в Храме)[208]. Перикопа 2 Тим относится, по всей вероятности, к мученику Севериану (†320), память которого также отмечается 9 сентября; в типике Великой церкви она читалась мученикам Димитрию (26 октября), Мине (11 ноября), Фоке (22 июля) и Пантелеимону (27 июля)[209], в современной богослужебной практике она читается в первую субботу Поста на память великомуч. Федора Тирона (†306)[210]. Перикопа Евр закреплена сегодня за пятой субботой Поста при чтении акафиста Богородице; отождествление Храма и Богородицы наблюдается и в ветхозаветных паримьях (см. ниже, с. 166).

Перикопа Гал (4.22–5.1) в целом связана с концепцией боговоплощения, вследствие чего в несторианском сирийском лекционарии она читается в воскресенье после Рождества Христова[211], главы 4–5

[206] К такому же мнению склоняется К. Юнак (*Junack K.* Zu den griechischen Lektionaren. S. 524), приводя такого же рода колебания из некоторых других рукописей.

[207] См.: *Baumstark.* Nichtevangelische Perikopenordnung. S. 163.

[208] *Gregory.* Textkritik. S. 366; *Mateos* I. P. 22.

[209] *Mateos.* I. P. 78, 98, 348, 350.

[210] Так уже в Цкролезском апостоле XIII в. См.: *Богданович Д., Велчева Б., Наумов А.* Болгарский апостол XIII века. Рукопись Дечани–Црколез 2. Исследование и микрокарточное воспроизведение рукописи. София. 1986. С. 113.

[211] *Baumstark.* Nichtevangelische syrische Perikopenordnung. S. 36.

Гал читаются в древнейших сирийских источниках (SyB) в Рождество Христово, а пассаж Гал (4.4–7) назначен на Рождество Христово в византийском лекционарии. Концепция боговоплощения непосредственно связана с образом Богородицы, так что некоторые рукописи используют Гал (4.22–5.1) для чтения в праздник Рождества Богородицы, выявляя через образ Неопалимой купины очевидную связь между Богородицей и Синаем, с которым апостол Павел отождествляет Сарру. Грегори не отмечает, что Гал (4.22–5.1) встречается в греческих источниках 8 сентября, но в типике Великой церкви перикопы Гал (4.22–27) и Флп (2.5–11) расположены друг за другом (Mateos I. P. 20)[212], а в нескольких славянских рукописях только перикопа из Галат назначена на Рождество Богородицы. Так, ее содержат болгарские и сербские списки XII–XVI вв. Охридский, Матичин, Шишатовацкий, Гильфердинга 16 (РНБ, л. 130 об.), списки апостола НБКМ 508, 513, 882, 883[213], Црколезский апостол[214], тогда как на память Богоотец 9 сентября в этих источниках оставлено Евр (9.1–7).

В свое время это наблюдение послужило для нас основанием датировать Рождеством Богородицы «Слово о законе и благодати» киевского митроп. Илариона[215]. С воспоминанием Богородицы связана основная тема гомилии, заимствованная из Гал 4, а также цитируемый в ней стих Лк 1.38 (се, раба господнꙗ, буди мнѣ по глаголу твоему) — он служит прокимном праздника, на утрени которого читается Лк (1.39–49).

Трактовка материала в Деяниях напоминает трактовку ветхозаветных источников составителя профитология. Как и в случае Евангелия, отдельные пассажи текста Апостола не вошли в литургическую традицию. Решительному изъятию из богослужебных чтений подверглось то, что относится к иудаизму. Так, опущено выступление Гамалиила в синедрионе (5.34–42), изложение ветхозаветного кредо первомучеником Стефаном (7.6–46), рассказ о судьбе Ирода (12.18–24), проповедь ап. Павла в антиохийской синагоге (13.33–14.5), обрезание Павлом Тимофея (16.1–15), встречи Павла с иудеями в Ахаие и Эфесе (18.11–21), участие Павла в обряде назорейства по предложению ап. Иакова (21.15–25), речь арестованного Павла к иудеям (21.33–22.30),

---

[212] Вероятно, вовсе не случайно она читается 16 августа в попразднество Успения Богородицы в Мессинском типиконе 1131 г. (*Arranz*. Le typicon. P. 181).

[213] О Матичином и Шишатовацком апостолах см. выше примеч. 202. Свидетельства прочих источниках приведены в работе: *Христова-Шомова И.* Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. Т. I. Изследване на библейския текст. София, 2004. С. 279. Автор отмечает, что Слепченский апостол XII в. сохраняет чтение Фил 2.5–11.

[214] *Богданович Д., Велчева Б., Наумов А.* Болгарский апостол XIII века. С. 106.

[215] *Алексеев А. А.* О времени произнесения Слова о законе и благодати митрополита Илариона // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 289–291.

отношения Павла с иудеями в период его нахождения под стражей в Иерусалиме и Кесарии (23.12–25.12), распоряжение царя Агриппы отправить Павла к Рим, которое сопровождается утверждением, что Павел не нарушил основ иудаизма (25.20–27), изъятие из речи Павла к Агриппе ветхозаветной и фарисейской тематики (26.21–32).

Из характеристики апостолов устраняются намеки на их колебания и сомнения, на поступки, которые могли бы показаться неблаговидными, на унизительные для них происшествия. Опущены рассказы о «грехе Саула», присутствовавшего на казни первомученика Стефана (8.1–4), о сомнениях Петра при общении с язычниками (10.17–20, 11.11–18), об избиении Павла камнями (14.19–20), о его требовании удовлетворения при выходе из темницы (16.35–40), о мятеже в Эфесе, вызванном его проповедью (19.9–20.6); пропущена апология Павла в Милите (20.19–27).

Обойдены молчанием и некоторые стороны жизни ранней Церкви. Это, например, упоминания о крещении во имя Иисуса без схождения св. Духа (8.16–17), о сложностях при организации Иерусалимского собора 49 г. (15.1–4), о всеобщем материальном равенстве, установленном в первоначальной общине Иерусалима (2.44–47, 4.32–37).

В целом после освобождения от этих пассажей рассказ Деяний приобрел больше сходства с керигматическими установками Евангелий и много потерял в своей исторической конкретности.

Совсем иначе использован материал апостольских посланий, их текст вошел в лекционарий практически без изъятий. Здесь, правда, отсутствует пассаж 1Петр (1.20–2.5), в котором лица новозаветной Троицы трактуются явно не тождествено, но опущение это единично, ему трудно дать достоверное объяснение.

Бережливость и экономность в распределении текста посланий выражается в том, что перикопы нередко перекрывают друг друга своими краями, таким образом совпадают концы и начала разных пассажей. Примеры таких наложений многочисленны, ср.:

2Кор 4.1–6 (11чт) и 2Кор 4.6–15 (15вс)
2Кор 11.5–21 (13пт) и 2Кор 11.1–6 (24сб)
Еф 1.1–9 (16чт) и Еф 1.7–17 (16пт)
Еф 2.19–3.7 (17вт) и Еф 2.14–22 (24вс)
Еф 4.14–19 (17чт) и Еф 4.17–25 (17пт)
Флп 1.8–14 (19вт) и Флп 1.12–20 (19ср)

Другой особенностью Апостола в лекционарии является то, что чтения из Деяний и Посланий, гораздо чаще чем евангельские, оказываются принадлежностью неподвижных праздников, связанных с ис-

торией Церкви. В данном случае интерес представляют те чтения, которые не повторяются в составе рядовых чтений.

Если особое Евангелие (Мф 16.13–19) читается на память апп. Петра и Павла 29 июня, то здесь к основному чтению на литургии (2Кор 11.21–12.9) прибавляется чтение для навечерия праздника (1Петр 1.3–9, 13–19, 2.11–24). Кроме того особые чтения выделены и для второго дня праздника, Собора Апостолов (1Кор 4.9–16), а также ап. Иоанна (1Иоанн 1.1–7, 3.21–4.6, 4.11–16, 4.20–5.3) 8 мая и 26 сентября.

Некоторые святые и мученики, культ которых сформировался в первые столетия христианства, получили специальные апостольские чтения.

Климент Римский (†101) и Петр Александрийский (†311) 25 ноября (Флп 3.20–4.3).

Георгий Победоносец (†303) 23 апреля (Деян 12.1–11).

Косма и Дамиан (†284) 1 июля и 1 ноября (1Кор 12.27–13.3).

40 севастийских мучеников (†438) 9 марта (Евр 12.1–10), чтение повторяется 7 ноября, 16 февраля, 7 апреля, 10 июля другим мученикам.

Димитрий Солунский (†306) 26 октября (2Тим 2.1–10), чтение повторяется на память Мины 11 ноября, Марии Магдалины 22 июля, Пантелеимона 27 июля.

Преподобномученица Феврония (†304) 25 июня (Евр 12.14–25). День памяти мученицы приходится на второй день праздника Рождества Иоанна Предтечи, так что специальное чтение Евр (12.14–25) оказалось в типиконе Великой церкви вытеснено чтением Еф (2.4–10), которое обычно читается мученикам (12 декабря, 5 июня, 8 июня, 7 августа), а кроме того в 23вс и 1сб Поста. Исходное чтение Евр (12.14–25) на этот день дает ряд византийских лекционариев[216].

Николай, архиеп. Мир Ликийских (около †350) 6 мая (Евр 13.17–21).

Трифон Апамейский (†250) 1 февраля (Рим 8.28–39).

Дионисий Ареопагит 3 октября (Деян 17.16–34). Популярность этого святого имеет древние корни. Будучи крещен ап. Павлом, он был епископом Коринфа и автором нескольких посланий[217]; пострадал при имп. Адриане (117–138)[218]. После появления около 500 г. сочинений, надписанных его именем, слава его особенно возросла. Выделение ему особого чтения можно оценивать, вероятно, как дань уважения его вновь открытым трудам.

---

[216] *Gregory*. Textkritik. S. 381.

[217] См.: Церк. историю (4.23) Евсевия.

[218] См.: *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du martyrologe romain. Paris, 1908. P. 293, 450.

Кроме того отдельных чтений 6 ноября удостоился столичный святитель Павел I Исповедник (Евр 8.1–6 или 8.3–13)[219], а также выдающиеся богословы Григорий Назианзин — 25 января (1Кор 12.7–11) и Василий Великий — 1 января (Евр 7.26–8.2).

Память мученика Мокия 11 мая имеет два особых чтения по своей связи с основанием Константинополя: на литии Деян (18.1–10, Проповедь Павла в Коринфе, Ободрение Господа) и на литургии Деян (26.1–20, Рассказ Павла Агриппе о своем обращении); оба они интересны своим содержанием и не совсем явно связаны с проповедью Мокия среди язычников[220]. Праздник сентябрьского Нового года также имеет чтение, которое больше не повторяется — 1Тим (2.1–7); напомним, что евангельское новогоднее чтение Лк (4.16–22) читается также в 18 четверг.

Два чтения отведены для ветхозаветных лиц: на память пророка Илии 20 июля (Иаков 5.10–20), которое повторяется 1 мая в воспоминание прор. Иеремии и 14 июня на память прор. Елисея; и 8 ноября в воспоминание архангела Михаила (Евр 2.2–10), которое повторяется в четверг Светлой недели, когда празднуется собор архангелов Михаила и Гавриила и отправляется служба святых небесных бесплотных Сил.

Три чтения отведены для актов церковного ритуала. Первое из них это чтение над покойником (1Кор 15.20–28). Второе (Евр 3.1–4) назначено на освящение церкви; в Типиконе Великой Церкви читается 6 сентября, 5 ноября, 23 декабря, 25 апреля, 9 июля, 31 июля по случаю освящения различных цареградских церквей в том числе Богородицы в Халкопратеях (18 декабря). В Мессинском типиконе[221], как и в ряде лекционариев[222], это последнее чтение назначено на 13 сентября, т. е. на память освящения храма Воскресения в Иерусалиме, совершенного в 335 г.

Чтение Евр (13.7–16) назначено в Типиконе Великой Церкви на пострижение монахов (Mateos II. P. 192), оно же неоднократно повторяется в течение года при воспоминании архиереев: 2 сентября (архиеп. Константинополя Иоанн Младший и Павел Новый), 15 сентября (отцы VI Собора), 11 октября (отцы VII Собора), 20 ноября (архиеп. К-ля Максимиан, Прокл, Анатолий и Геннадий), 18 января (архиепископы Александрии Афанасий и Кирилл), 2 мая (Афанасий Александрийский), 12 мая (Герман, архиеп. К-ля), 16 июля (IV Собор),

---

[219] См. выше с. 49.

[220] Пассаж Деян 18.1–10 отмечен маргиналией «на обновление Цариграда» в печатных изданиях Нового Завета 1623 г. (Вильна) и Апостола 1637 г. (Львов). Сегодня в этот день читается 2 Тим 2.1–10. О евангельском чтении дня см. *Глава II*, § 2.

[221] *Arranz*. Le typicon. P. 21.

[222] *Gregory*. Textkritik. S. 366.

18 августа (архиеп. К-ля Иоанн и Георгий). Со времени введения в обиход 30 января праздника трех святителей Василия, Григория и Иоанна (принято в XI в.)[223] чтение назначается и на этот день. Наконец, 3 сентября оно читается в воспоминание равноап. имп. Константина.

Выделение особых чтений для перечисленных выше событий соответствует той развитой церковной структуре, какая сложилась в Константинополе во второй половине первого тысячелетия христианской эры. Значительное количество особых чтений из Апостола для церковных праздников свидетельствует о том, что эта часть Писания, в понимании византийских литургистов, стояла по своему сакральному статусу ниже Евангелия; чтения из последнего практически без исключения назначались на Господские, Предтеченские и Богородичные праздники, т.е. на память новозаветных событий.

[223] *Сергий.* Месяцеслов. Т. 3. С. 46; *Лосева.* Русские месяцесловы. С. 39.

Глава III.

Результаты изучения новозаветного лекционария

§ 1. История изучения

В XVIII и первые десятилетия XIX в., пока наука не пренебрегала источниками сравнительно позднего времени, рукописи лекционария мало использовались для целей новозаветной текстологии в связи со сложностью коллаций (подведения разночтений). Позже, после работ Лахмана, Тишендорфа, Хорта и Весткотта, интерес исследователей оказался прочно прикован к древним кодексам IV–VI вв., так что лекционарии снова остались в стороне от основного пути научного развития. Эти сложные и громоздкие по своей организации книги были мало знакомы европейским исследователям Нового Завета, поэтому их трактовка нередко была ошибочной. Так, выдающийся библеист Джеймс Р. Гаррис (1852–1941) писал в своем комментарии к кодексу Безы в 1901 г., что Ев. от Матфея и Марка входят в подвижный цикл лекционария, тогда как Луки в неподвижный[1]. Что же касается изданий Нового Завета, то в поле зрения его издателей лекционарии попадали случайно, но все же до середины XIX в. от издания к изданию наблюдается некоторый рост числа использованных лекционариев. Джон Милл (Mill или Mills, 1645–1707) в своем критическом издании Нового Завета (Oxford, 1707), для которого было привлечено около сотни источников, использовал 9 лекционариев, из них один апостольский. В издании Иоганна Якоба Ветштейна (Wettstein), вышедшем в Амстердаме двумя томами в 1751–52 гг., их уже 28, из них четыре апостольских. Работавший в Москве Христиан Фридрих Маттеи (von Matthai, 1744–1811) в своем объемистом издании Нового Завета (12 томов, Riga, 1782–88, второе издание в трех томах: Hof & Ronneburg, 1803–1807) использовал 57 евангельских и около 20 апостольских лекционариев; он первым опубликовал роспись содержания синаксаря и менология. В обширном аппарате двухтомного издания Иоганна Шольца (1794–1852), вышедшем в Лейпциге в 1830–36 гг., использовано 13 евангельских и 14 апостольских лекционариев, тогда как в списке источников их названо 181 и 58 соответственно; даны также росписи содержания синаксаря и менология.

---

[1] *Harris J. R.* The Annotations of the Codex Bezae. London, 1901. P. 32. На это ошибку обращает внимание Грегори (Textkritik. S. 1216)..

Однако следующие издатели Нового Завета обращались к лекционарию уже гораздо реже.

Фредерик Скривенер (1813–1891) включил выписки из лекционария в свое собрание разночтений из новозаветных рукописей. Он впервые обратил внимание на то, что один и тот же отрывок евангельского текста при повторных появлениях в составе лекционария как правило имеет заметные текстовые отличия[2]. В 3-м издании «Введения в текстологию Нового Завета» он опубликовал список 339 рукописей евангельского лекционария и 82-х апостольского[3]. Указав на существование лекционарных рукописей IX–X вв., автор высказал мнение, что сама система церковных чтений Нового Завета много старше этих источников; она ясно проявляется в IV в. у Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, Августина, и сведений о том, чтобы она серьезно изменялась в последующее время, не существует.

Одним из интересных свидетельств такого рода является доксология Рим 14.24–26. Она занимает это место в византийских рукописных источниках. В кодексах Византийском, Синайском, Безы, сирийской, коптской, эфиопской и части латинской версии она находится в конце этого послания, образуя стихи 16.25–27, тогда как в Александрийском кодексе находится в обоих местах, т. е. читается дважды. Своим содержанием и формой употребленного в ней дательного падежа доксология согласуется с 16.24, но не 14.23. Высказывается мнение, что первоначальный состав Послания к римлянам или одна из его ранних редакций ограничивались 14-ю главами, после прибавления глав 15 и 16-й доксология заняла место в конце 16-й главы[4]. Скривенер, однако, обратил внимание на то, что Рим 14.19–26 (зачало 115) читается в 36-ю субботу и по сути дела замыкает собою чтения этого послания накануне наступления Великого поста и Прощеного воскресенья. А поскольку доксология в Рим 14.24–26 включена уже в Александрийский кодекс V в., это обстоятельство указывает на существовавшую уже в то время практику чтения 14-й главы в заключение этого Послания и именно в это время[5].

Самые ранние лекционарные таблицы Скривенер отметил в рукописях K (017), Codex Cyprius, и M (021), Codex Campianus, обе IX в. Он также опубликовал роспись евангельских чтений лекционарного синаксаря и месяцеслова.

---

[2] *Scrivener F. H. A.* A Full and Exact Collation. P. LXIII.

[3] *Scrivener F. H. A.* A Plain Introduction. 3d ed. P. 279–306. Первое и второе издания (1860 и 1874 гг.) еще не имели этого раздела, тогда как вышедшее посмертно 4-е издание (1894) имеет некоторые пополнения, внесенные Эдуардом Миллером (E. Miller).

[4] См.: *Metzger B. M.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart, 1971. P. 533–536.

[5] *Scrivener F. H.* A. A Plain Introduction. 3d ed. P. 75–76.

Вслед за Скривенером каталог лекционариев в свои обширные Prolegomena (1884–94) включил Каспар Рене Грегори (Gregory). Этот труд, содержащий обзор источников 8-го большого издания Нового Завета Тишендорфа (Novum Testamentum Graece editio VIII critica maior. Leipzig, 1869–1872), со временем вылился в «Текстологию Нового Завета» (Textkritik des Neuen Testaments. Leipzig, 1900–1909), первый том которой содержит описание рукописей. В каталог Грегори вошло 1559 евангельских лекционариев и 287 апостольских; кроме того здесь приведена подробная роспись синаксаря и месяцеслова. Во вступительном разделе к этой части своего труда (т. 1, с. 327–342) Грегори высказал несколько ценных мыслей о византийском новозаветном лекционарии. Прежде всего он отметил особое место лекционария в богослужении и убранстве византийского храма как его главной святыни. Этим объясняется то, что сравнительно долго, вплоть до XI в., лекционарии писали уставным (унциальным) письмом, украшали художественными инициалами и заставками, богатым переплетом.

В силу своей природы, полагал Грегори, лекционарии должны нести в себе следы архаичной структуры и признаки древнего текста. Раннехристианская община еще читала в синагоге отрывки из Пятикнижия и Пророков, когда, опираясь на практику синагогальных чтений как образец, стала читать в I в. послания ап. Павла и отрывки из Евангелий. Пассажи для воскресных чтений были выбраны уже в первой половине II в., для субботних — во второй[6]. К концу IV в. в Антиохии установился определенный порядок чтений, отсюда он был перенесен в Константинополь, а оттуда в другие части Империи. О древности системы лекционарных чтений говорят рукописи — ℓ 1043, принадлежащая IV или V в., и 348/349, VI в.[7] Апокалипсис за богослужением не читается вовсе, тогда как евангельские и апостольские перикопы включались также и в некоторые другие литургические книги, а именно анфологий, евхологий, минею, менологий, типикон, триодь.

По-видимому, Грегори думал, что эти книги возникли в более раннее время, чем принято считать сегодня. Для датировки лекционария существенным является наличие специального ряда субботних чтений, который заместил своими новозаветными перикопами первоначальные ветхозаветные пассажи, как они читались в синагоге. Это произошло во второй половине II в. Что касается воскресных чтений, то они

---

[6] Такова же интерпретация позиции Грегори у Мецгера. См.: *Metzger B. M.* Greek Lectionaries. P. 483.

[7] О рукописи ℓ 1043 см. ниже в этой главе. Ркп. 348/349 представляет собою греческо-коптскую диглотту, содержит Мф 15.12–15 и 17–19 (греч.) и Мф 15.13–14, 17–19 (коптск.), лекционарием не признается; в Kurzgefasste Liste ей присвоен номер 0237.

сформировались несколько раньше, когда в иудео-христианской среде возник обычай празднования Господня дня (κυριακή), т. е. воскресенья, вместо субботы. Выбор будних чтений был произведен уже к концу II в. (т. I, с. 336–337). Иначе говоря, по мнению Грегори, новозаветный лекционарий построен на принципе последовательного чтения (lectio continua), заимствованном из практики синагоги в то время, когда связь с нею еще оставалась жива в христианской среде.

В обширном исследовании византийской новозаветной традиции, осуществленном Г. фон Зоденом в ходе подготовки издания Нового Завета, лекционарию почти не уделено внимания[8]. Зато он нашел себе достойное место в особой редакции новозаветного текста, которую изготовил Василий Антониадис (Βασίλειος Ἀντωνιάδης, 1851–1932) для нужд греческой православной церкви. Эта работа была вызвана необходимостью совместить новые научные представления с богослужебной практикой греческой православной церкви.

Как известно, в догадках И. Землера (1725–91), а затем в наблюдениях И. Гризбаха (1745–1812) и обобщениях Хорта–Весткотта византийскому тексту была дана низкая текстологическая оценка[9], которая естественно распространялась и на первое печатное издание греческого Нового Завета, осуществленное в 1516 г. Дезидерием Эразмом Роттердамским. Последнее со второго издания Эльзевиров (Лейден, 1633) получило именование «общепринятого текста» (textus receptus, сокращенно TR) и до конца XIX в. оставалось в религиозном употреблении христиан всех деноминаций. Однако в течение этого же столетия стали одна за другой появляться научные реконструкции, претендующие на замещение «общепринятого текста». Начало было положено двумя изданиями Карла Лахмана (Berlin, 1831 и 1842–50), в которых нашел выражение новый взгляд на методы и цели текстологической работы. Лахман представил в реконструкции текст конца IV в., опираясь исключительно на древние источники (иногда малочисленные) и вовсе отказавшись от TR. В Англии достижения Лахмана нашли отражение в издании С. П. Трегеллеса (London, 1857–79). Для своего большого 8-го издания Константин Тишендорф также отверг textus receptus и принял за основу Синайский кодекс IV в. Затем появился текст Б. Ф. Весткотта и Ф. Д. А. Хорта[10], которые при его создании опирались на Ватиканский кодекс IV в. Путем многочисленных конъектур (исправлений) эти издатели стремились восстановить текст начала IV в., для которого не было прямых источников. Далее

---

[8] *Soden von.* Die Schriften. Teil I. Abt. I (1902). S. 19.

[9] Описание текстологической теории Хорта–Весткотта и подготовивших ее наблюдений см.: *Метцгер Б. М.* Текстология Нового Завета. С. 126–134.

[10] The New Testament in Original Greek. London, 1881–82.

последовали реконструкции баптиста Р. Ф. Веймота[11], работавшего с десятью изданными источниками и отдававшего предпочтение самым ходовым вариантам (в 1903 г. издание послужило базой для его же популярного английского перевода), и экзегета Б. Вайса (Bernhard Weiss, 1827–1918; два издания вышли в Лейпциге 1894–1900 и 1902–05 гг.). Последняя интересна своей глубокой богословской оценкой текстовых вариантов.

Но самой удачной оказалась реконструкция Эберхарда Нестле (E. Nestle, Stuttgart, 1898), основанная на изданиях Тишендорфа (8-е изд.), Хорта–Весткотта и Веймота. В случаях разногласия источников Нестле вводил в свой текст тот вариант, который присутствует в двух из них, помещая чтение третьего в критический аппарат. Затем по заказу Британского и зарубежного библейского общества (British and Foreign Bible Society) Нестле подготовил новое издание своего текста в 1904 г, заменив в нем издание Веймота изданием Вайса. В дальнейшем этот труд Нестле с различными модификациями и корректурами получил исключительное распространение и издается до сих пор в качестве нового textus receptus (Nestle-Aland).

Таким образом, к началу XX в. textus receptus Эразма потерял свой научный авторитет. Выступивший на его защиту англиканский протопресвитер Джон Бургон (1813–1888) строил полемику с оппонентами по двум направлениям: с одной стороны, он без достаточных оснований подвергал сомнению добросовестность научных изысканий Трегеллеса, Хорта, Весткотта, с другой стороны, он подверг сомнению высокую оценку «нейтрального» и «александрийского» текстов и стремился выявить в них вторичные элементы[12]. В русской научной литературе позиция Бургона нашла сочувствие Н. Н. Глубоковского (1863–1937); он высказал, в частности, мнение, что стабильность текста поздних источников отражает древнюю традицию, свидетельствуя об ее авторитетности[13]. Но после работ Колвелла (см. ниже) стало очевидно что, дело обстоит как раз наоборот: стабилизация возникает поздно, приходя на смену текстовой анархии.

Иначе действовал Василий Антониадис, который, с одной стороны, ввел в свое издание ряд чтений Ватиканского и Синайского кодексов, а с другой, воспользовался материалами 60 рукописей лекционария, чтобы протянуть мост между научной традицией и литургичес-

---

[11] *Weymouth R. F.* The Resultant Greek Testament. London, 1886 (переиздан в 1892, 1905).

[12] См., в частности: *Burgon J. W.* 1) The Last Twelve Verses of the Gospel according to St. Mark Vindicated. 1871; 2) The Revision Revisited. 1883. См. о Дж. Бургоне: *Мецгер.* Текстология Нового Завета. С. 132–133.

[13] *Глубоковский Н. Н.* Греческий рукописный евангелистарий из собрания проф. И. Е. Троицкого. СПб., 1897. Особо с. 225–234.

кой практикой, которая в Греции еще держалась лекционариев[14]. Изданный Антониадисом текст имеет две тысячи отличий от TR; он получил одобрение Константинопольского патриарха и с тех пор является официальным новозаветным текстом как этого патриархата, так Элладской и Синайской архиепископий, хотя научная критика не могла одобрить метод, с помощью которого был создан этот текст[15]. Это был метод эклектической реконструкции, потерявший свой авторитет после исторической критики Лахмана.

В 20-е гг. XX столетия новозаветная текстология получила углубленное развитие в работах Бернетта Стритера (1874–1937) и Кирсоппа Лейка (1872–1946)[16]. Были выявлены три новые текстовые группы: кесарийская, которой пользовался Ориген до и после переселения в 230 г. в Палестину, а также связанные с нею «семья 1» и «семья 13»[17]. Поскольку эти разновидности евангельского текста представлены рукописями XI–XII вв. и более позднего времени, стало очевидно, что среди поздних источников могут сохраняться следы значительной древности и что игнорирование лекционария как свидетельства истории текста не оправдано. Сам К. Лейк, профессор Гарвардского университета, вместе со своей ученицей и супругой Сильвой посвятил лекционарию первое специальное исследование[18]. Касаясь его происхождения, авторы высказывают мнение, что краткий лекционарий не мог быть вторичным по отношению к полному. Кроме того они указали, что своим появлением сборник обязан монашеской среде (коль скоро в полном лекционарии предусмотрена ежедневная литургия) и, следовательно, появился не ранее времени Василия Великого (330–379). Авторы исходят из предположения о постепенном формировании лекционария, развивавшегося от более простых форм к более сложным; каждый элемент целого при этом может соответственно отражать эпоху своего становления. Равным образом и менологий, благодаря свое-

---

[14] Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Ἐγκρίσει τῆς μεγάλης τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας, ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1904.

[15] См. критические отзывы: *Rife J. M.* The Antoniades Greek New Testament // Prolegomena. P. 57–66; *Tarelli C. C.* The Byzantine Text and the Lectionaries // The Journal of Theological Studies. Vol. 43 (1942). P. 181–183; *Zuntz G.* The Byzantine Text and the Lectionaries: A Comment on Mr. Tarelli's Note // Ibidem. P. 183–184.

[16] Их главные труды направлены на построение истории новозаветного текста. См.: *Streeter B. H.* The Four Gospels. Oxford, 1924; *Lake K.* 1) An Introduction to the New Testament. London, 1906 (много раз переиздалась); 2) The beginning of Christianity: The Acts of the Apostles. 5 vols. 1920–23 (совместно с F.J. Foakes Jackson); 3) Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200. 10 vols. 1934–1939 (совместо с S. Lake).

[17] См. обзор работ по кесарийскому тексту: *Metzger B. M.* Chapters in the History. P. 43–72.

[18] *Lake K. and S. Lake.* The Text of Mark in some Dated Lectionaries // Amiticiae corolla. A Volume of Essays Presented to J. R. Harris. Ed. by H. G. Wood. London, 1933. P. 147–183.

му набору праздников, говорит о месте и времени происхождения данного экземпляра сборника. Впрочем, по мнению этих исследователей, окончательные суждения по этим вопросам могут быть сделаны лишь после тщательного изучения более или менее значительного числа рукописей и прояснения истории иерусалимского лекционария, известного в небольшом числе копий. В своих коллациях шести рукописей X–XI вв. Лейки не отмечают тех мест сборника, из которых заимствуются чтения, фактически их научный интерес ограничивается вниманием к отдельным текстовым вариантам[19].

Необходимость точного учета структурных особенностей лекционария была впервые отмечена в новаторской работе Эрнста Кэдмена Колвелла (1901–1974), немного опередившей по времени публикации исследование Лейков[20]. Колвелл первым понял, что изучать текст лекционария нужно по его отдельным чтениям — в этом случае перед ученым открывается целостная природа этого текста. Сравнив в разных местах текст пятидесяти лекционариев X–XIV вв., исследователь сделал вывод, что сходство этих источников между собою больше, чем их сходство с Четвероевангелием, в качестве которого был взят textus receptus.

Вдохновленный этим открытием, Колвелл в сотрудничестве с Дональдом В. Риддлом издал целый том, посвященный исследованию лекционария, под заглавием «Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels» (The University of Chicago Press, 1933). В книгу вошли краткое описание структуры евангельского лекционария и разъяснение греческих литургических терминов, сделанные Колвеллом, его же статья о методе изучения лекционария (с. 13–20); кроме того в этом же издании были опубликованы статьи Риддла «Характер лекционарного текста Марка в будние дни Матфея и Луки»[21] (с. 21–42) и «Использование рукописей лекционария для критического издания Нового Завета» (с. 67–80), Пола Шуберта «Отношение будничных чтений Марка к тексту I[φ] фон Зодена» (с. 43–56) и рецензия Джона М. Райфа на издание Нового Завета Антониадиса (с. 57–66).

В своей статье о методе изучения лекционариев Колвелл отмечает, что необходимым условием изучении лекционария является сравнение каждого чтения в отдельности по всей совокупности источников. В

---

[19] Позже Сильва Лейк предполагала издать лекционарий в серии Monumenta musicae byzantinae, поскольку греческий текст в рукописях нередко снабжен музыкальной нотацией (невмами), но план этот осуществлен не был.

[20] *Colwell E. C.* Is There a Lectionary Text of the Gospels? // Harvard Theological Review. Vol. XXV (1932). P. 73–84. Переиздано в книге: *Colwell E. C.* Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament. Leiden, 1969. P. 84–93.

[21] Имеются в виду циклы от Пятидесятницы до Нового лета, когда читается Матфей, и от Нового лета по Великого поста, когда читается Лука.

связи с неустойчивостью своего состава месяцесловный отдел создает дополнительные трудности для изучения, тогда как перикопы, вошедшие в него, могут иметь множество текстовых отличий от тех же пассажей, находящихся в синаксаре. Текст лекционария, таким образом, характеризуется гетерогенностью.

Риддл делает наблюдение, что текст Ев. от Марка, читаемый в циклах Матфея и Луки, имеет меньше византийских особенностей, чем этого можно было бы ожидать, зная о его функциональном назначении. Немало чтений имеют поддержку Ватиканского и Синайского кодексов, а также латинской версии. Лекционарий мог быть основан на древних источниках с нейтральным типом текста. Вместе с тем, слабое отражение в нем двух ярких представителей византийского текста IX в., кодексов K (017) и П (041), свидетельствует о том, что в IX в. текст лекционария все еще продолжал развиваться. Во второй своей статье Риддл дает беглый обзор использования лекционария в критических изданиях, находя, что этому источнику не уделено должного внимания.

Шуберт установил, что ближе всего к лекционарному тексту Ев. от Марка стоит группа I^{Φ}, выделенная фон Зоденом[22]. Она имеет палестинское происхождение и представляет собою одну из разновидностей кесарийского текста.

Наконец, Райф указал на эклектический характер текстологических решений Антониадиса; это издание не стремится опереться на лекционарный текст в той мере, как обещано в его предисловии.

Во второй части Prolegomena содержат коллации одного полного и трех кратких евангельских лекционариев (с. 81–156), выполненные Колвеллом.

В последующие годы в этой же серии «Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament», издававшейся Чикагским университетом под редакцией вначале Колвелла, а затем его ученика Аллена Викгрена, вышли следующие работы: Branton J. R. The Common Text of the Gospel Lectionary in the Lenten Lections (1934); Redus M. W. The Text of the Major Festivals of the Menologion in the Greek Gospel Lectionary (1936); Metzger B. M. The Saturday and Sunday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary (1944); Buck B. M. The Johannine Lessons in the Greek Gospel Lectionary (1958); Bray W. D. The Weekday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary (1959); Harms R. The Matthean Weekday Lessons in the Greek Gospel Lectionary (1966). К этой серии трудов примыкает статья Викгрена, в которой текст чтения о грешнице (Ин 7.53–8.11) издается по лекционарным рукописям (читается 8 ок-

---

[22] *Soden von.* Die Schriften des Neuen Testaments. Bd. I. S. 1109–1147, 1195–1238.

тября на память св. Пелагеи)[23], а также две работы, опубликованные в основанной К. Лейком серии «Studies and Documents»: Geerling J. The Lectionary Text of Family 13 According to Cod. Vat. Gr. 1217 (Salt Lake City, 1959) и Cocroft R. E. A Study of the Pauline Lessons in the Matthean Sections of the Greek Lectionary (Salt Lake City, 1968).

Первой научной реакцией на эти труды была обзорная статья Генриха Гривена[24], в которой автор подробно разобрал опубликованные к тому времени работы по изучению лекционария и высказал мнение о необходимости дальнейшего исследования структурных особенностей каждой лекционарной рукописи; он скептически отнесся к мысли о том, что текст лекционария обладает единством.

В 1963 г. чикагская серия исследований получила научную оценку в статье А. Викгрена[25], который привел также дополнительные сведения о нескольких входящих в серию, но неопубликованных диссертациях, посвященных чтениям Ев. от Луки в менологии (ее защитил A. Illingworth, 1957), субботним и воскресным чтениям в цикле Матфея (W. F. Specht, 1955), чтениям из Иоанна в менологии (B. Tsakonas, 1961), чтениям Страстной недели (D. Pellett, 1954), чтениям из Деяний (D. E. Ericsson, 1961), чтениям из Соборных посланий (S. Kubo)[26], чтениям из Послания к римлянам (H. Scott, 1959). Подтверждая выдвинутое ранее Колвеллом положение о необходимости изучения каждого чтения лекционария в отдельности, эти работы, как опубликованные, так и остающиеся в рукописях, позволяют сделать следующие общие выводы:

(а) лекционарии содержат более стабильную форму текста, чем рукописи четвероевангелия;

(б) в их основе лежит византийский текст, а вторым по важности источником является текст кесарийский;

(в) наблюдается взаимовлияние текста лекционария и четвероевангелия;

(г) современная лекционарная система стала складываться в IV в., соединив в себе особенности византийского и палестинского текстов;

(д) лекционарии должны использоваться для построения адекватной истории новозаветного текста.

К этим выводам следует добавить и сделанные в ряде работ наблю-

---

[23] *Wikgren A. P.* The Lectionary Text of the Pericope, John 8.1–11 // The Journal of Biblical Literature. Vol. 53 (1934). P. 188–197.

[24] *Greeven H.* Die Textgestalt der Evangelienlektionare // Theologische Literaturzeitung. Bd. 76/9. 1951. S. 513–522.

[25] *Wikgren A.* Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament // Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey. Freiburg et al., 1963. P. 96–121.

[26] Вскоре опубликованная: *Kubo S.* The Catholic Epistles in the Greek Lectionary // Andrews University Seminary Series. Vol. 1 (1963). P. 65–70.

дения о том, что три серии чтений синаксаря — т. е. чтения воскресений, суббот и будней — несколько отличаются своей текстовой основой (подчеркнуто в работах Metzger 1944 и Illingworth 1957), тогда как при наличии более заметных текстовых расхождений, разделяющих синаксарь и менологий, базовый текст в них принадлежит одному и тому же типу, сочетающему в себе византийскую основу с той или другой примесью палестинского текста.

Через несколько лет Б. М. Метцгер также подвел итог серии чикагских исследований лекционария[27], который в целом совпал с выводами Викгрена. Кроме того, в этой статье он рассмотрел структуру лекционария, историю его использования в критических изданиях и изложил разработанный Колвеллом план включения лекционария в большое критическое издание Нового Завета. Тогда же французский текстолог Жан Дюплаcи, делая в свою очередь обзор той же серии чикагских исследований, призвал к значительному расширению источниковедческой базы — до 500 рукописей лекционария, — для того, чтобы дать обоснованные ответы на поставленные вопросы. Он также обратил внимание на возможность локализации лекционариев по каталогу праздников и святых, вошедших в месяцеслов[28].

В те же годы несколько работ было посвящено описанию отдельных рукописей греческого новозаветного лекционария[29].

---

[27] *Metzger B. M.* Greek Lectionaries.

[28] *Duplacy J.* Les léctionnaires et l'édition du Nouveau Testament grec // Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux. Gembloux, 1970. P. 509–545. Общий обзор структуры греческого лекционария и истории богослужения в Константинополе дан также в работе: *Amphoux C.-B.* Les lectionaires // Le lecture liturgique des Epitres catholiques dans l'Eglise ancienne. Ed. par Amphoux C.-B. et J.-B. Bouhot. Lausanne, 1996. P. 19–47.

[29] Приводим в хронологическом порядке эти публикации, указывая в квадратных скобках номера рукописей по каталогу К. Аланда (Kurzgefasste Liste. 1994) и их датировку: *Weiskotten H. T.* The Greek Evangelistary: A Study of Garett Ms. 5424 in the Princeton University Library // American Library Institute Papers and Proceedings. 1917. P. 57–142 [ℓ 1622, XIII sec.]; *Wilmart A.* Note sur les évangiles datés de Troyes N. 960 // Revue biblique. T. 33. 1924. P. 391–396 [ℓ 960, XV sec.]; *Wellesz E.* Ein griechisches Evangelium der Wiener Nationalbibliothek mit ekphonischen Lesezeichen // Kirchenmusikalisches Jahrbuch. Bd. 25. 1930. S. 9–24 [ℓ 1622, XIII sec.]; *Bell H. I.* A Greek Evangelistarium from the Library of John Ruskin // British Museum Quarterly. Vol. 6. 1931/32. P. 87–88 [ℓ 238, XI sec.]; *Garitte G.* 1) Deux manuscits italo-grecs (Vatic. gr. 1238 et Barber. gr. 475) // Miscellanea G. Mercati 3. Vaticano, 1946. P. 16–40 [ℓ 2370, XII sec.]; 2) Un évangéliare grec-arabe du Xe siècle (cod. Sin. ar. 116) // Studia codicologica. Berlin, 1977. P. 207–255 [ℓ 2211, X sec.]; *Botte B.* Un témoin de texte césaréen du quatrième évangile: ℓ 253 // Mélanges bibliques rédigés en honneur d'André Robert. Paris, 1955. P. 466–469 [ℓ 253, 1020]; *Weitzmann K.* 1) The Constantonopolitan Lectionary // Festschrift for Belle da Costa Greene. Princeton, 1954. P. 358–373 [ℓ 381, XII sec.]; 2) Ein keiserliches Lektionar einer byzantinischen Hofschule // Festschrift K. M. Swoboda. Wien; Wiesbaden, 1959. S. 309–320 [ℓ 46, IX sec.]; *Gamber K.* Fragmente eines griechischen Perikopenbuches des 5. Jahrhunderts aus Aegypten // Oriens Christianus. Vol. 44. 1960. S. 75–81 [ℓ 1043, V sec.]; *Burmester O. H. E.* The Coptic-Greek-Arabic Holy Week Lectionary of Scetis // Bulletin de la société d'archéologie copte. T. 16. 1961/62. P. 83–137 [ℓ 1605, XIII sec.]; *Schwank B.* Die Matthäustexte des

Практическим результатом чикагского предприятия по изучению лекционария стало то, что сведения о 30 рукописях лекционария вошли в большое издание Ев. от Луки, над которым в течение нескольких десятилетий работали английские и американские текстологи[30], а для критического аппарата 3-го и 4-го изданий Greek New Testament, осуществленных комитетом Объединенных библейских обществ, использованы сведения о 30 афонских лекционариях в Евангелиях и 40 в Апостоле, предоставленные Янисом Каравидопулосом[31].

В последние десятилетия XX в. произошло снижение активности в сфере исследования лекционария. В какой-то мере это было обусловлено тем отношением, какое проявил к этому источнику Курт Аланд (1915–1994), самый крупный знаток рукописной традиции и самый успешный издатель новозаветного текста во второй половине XX в. С одной стороны, он продолжил каталогизацию новозаветных рукописей, начатую К. Р. Грегори, и довел общее количество зафиксированных источников до 5600 с лишним единиц[32]; с другой стороны, войдя в сотрудничество с Эрвином Нестле, многократно расширил критический аппарат его издания и превратил 26-е и 27-е издания Novum Testamentum Graece в то, что по праву можно назвать «новым Тишен-

Lektionars 1837 im Palimpsestcodex B. N. Suppl. Graece 1232 // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 53. 1962. S. 194–205 [ℓ 1837, VIII sec.]; *Schüssler K.* Eine griechisch-koptische Handschrift des Apostolos (ℓ 1575 und 0129. 0203) // Materialen zur neutestamentlichen Handschriftenkunde. Arbeiten zur neutestamentliche Textforschung III. Hrsg. von K. Aland. Berlin; New York, 1969. S. 218–265 [ℓ 1575, IX sec.]; *Junack K.* Zu einem neuentdeckten Unzialfragment des Matthäus-E angeliums // New Testament Studies. Vol. 16. 1969–70. P. 284–288 [ℓ 852, XI sec.]; *Wa'dstein W. und D. Simon.* Neuentdeckte Bruchstücke der Epanogoge cum Prochiro Composita. Eine Palimpsesthandschrift der Klosterbibliothek Lavra // Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft. Bd. 23. 1974. S. 145–178 [ℓ 1076, X sec.]; *de Jonge H. J.* 1) Joseph Scaliger's Greek-Arabic Lectionary // Quaerendo. Vol. 5. 1975. P. 143–172 [ℓ 6, XI sec.]; 2) A New Witness of the Greek New Testament in Holland // Quaerendo. Vol. 9. 1979. P. 343–349 [ℓ 1027, 1610]; *Passoni dell'Acqua A.* Frammenti inediti del Vangelo secondo Matteo // Aegyptus. T. 60. 1980. P. 96–119 [ℓ 1354, VI sec.]; *Birdsall J. N.* Two Lectionaries in Birmingham // Journal of Theological Studies. Vol. 35. 1984. P. 448–454 [ℓ 586, X sec., ℓ 2281, XII–XIII sec.]; *Burns Y.* The Lectionary of the Patriarch of Constantinople // Studia patristica. Vol. XV. 1984. P. 521–526 [ℓ 131, XI sec.].

[30] The New Testament in Greek. The Gospel According to Luke. Part I: Chapters 1–12. Part II: Chapters 13–24. Ed. the American and British Committees of the International Greek New Testament Project. Oxford: Clarendon, 1984, 1987. В течение нескольких лет Э. К. Колвеллу принадлежала в этом проекте роль вдохновителя и руководителя. См.: *Epp E. J.* The International Greek New Testament Project: Motivation and History // Novum Testamentum. Vol. 39. 1997. P. 1–20.

[31] The Greek New Testament. Forth Revised Edition edited by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini and B. M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1993. Introduction, p. 19*–22*. Если в издании Евангелия от Луки, названном выше, лекционарные чтения сопровождаются точным указанием на то, из какого места лекционария они взяты, то в этом издании такие указания отсутствуют.

[32] См. *Глава II*, § 1.

лорфом». Если основной текст он разрабатывал в сотрудничестве с другими членами комитета, образованного Объединенными библейскими обществами, то критический аппарат принадлежит ему и его сотрудникам по Институту новозаветной текстологии в университете Мюнстера (Institut für neutestamentliche Textforschung, Universität Münster, Westfalen)[33].

Увлечение лекционарием, столь полно захватившее Колвелла, связано было с его глубоким интересом к вопросам генеалогической текстологии, традиции которой восходят к Стритеру, Лейку, фон Зодену, Хорту и Гризбаху. Колвеллу казалось возможным найти в этом новом источнике разъяснение истории новозаветного текста за первые столетия его существования. Его мысль заключалась в том, что литургическому тексту по самой его природе свойственны консерватизм и стабильность, что при постепенном росте лекционария в него входили все новые порции новозаветного текста, всякий раз теряя после своего вхождения свою способность изменяться, так что лекционарий оказался как бы серией мгновенных снимков вечно подвижного текста, продолжавшего за его пределами свою непрерывную трансформацию. Доказать справедливость такого представления можно было бы с помощью критического издания лекционария, но эта работа, служебная по своему назначению, едва ли не сложнее самой задачи издания связного евангельского текста, так что ставить ее в полном объеме до сих пор не представляется возможным. Выявление в лекционарии черт кесарийского текста казалось бы оправдало возлагавшиеся на лекционарий надежды, но по мере разработки теории кесарийского текста, он терял свою первоначальную определенность, распадаясь на многочисленные группы и вызывая тем самым сомнения в реальности своего единства[34].

С другой стороны, сами текстологические оценки лекционария были получены не вполне надежным путем; метод текстологического исследования опирался на использование эталона в виде TR, его порочность показал сам Колвелл, когда в 1963 г. выдвинул совместно с Э. Тьюном статистический метод взаимного и непосредственного сопоставления источников для нахождения группировок рукописей[35]. Для осуществления своего проекта использования лекционария в боль-

---

[33] Следует всячески подчеркнуть значение этого критического аппарата. Благодаря тщательно продуманному оформлению он занимает сравнительно скромное место на странице, но содержит практически все важные сведения, касающиеся истории греческого текста за первое тысячелетие его существование.

[34] См.: *Epp J. E. and G. D. Fee*. Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism. Grand Rapids. 1993. P. 89–92.

[35] *Colwell E. C. and E. W.* Tune. The Quantitative Relationship Between MS Text-Types // Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey. Ed. by J. N. Birdsall and R. W. Thom-

шом критическом издании Колвеллу пришлось прибегнуть также к малонадежной процедуре создания условного медиального текста этого литургического сборника, чтобы использовать его как основу для коллаций более широкого круга тождественных источников. Наконец, проявив большое внимание к структуре лекционария и опередив в этом своего старшего коллегу К. Лейка, Колвелл не справился с историко-литургическими задачами, что не позволило ни ему самому, ни его последователям правильно оценить этот источник.

Напротив, К. Аланда не соблазняли перспективы генеалогической стемматологии, он мало занимался выяснением группировок рукописей[36], но придавал значение древности источника и богословской оценке вариантов. По его мнению, лекционарий обладает вполне обычным византийским текстом, так что его исследование не может значительно изменить наше понимание природы новозаветного текста. Аланд считает, что предложенную Грегори датировку лекционария II веком трудно примирить с тем фактом, что лишь к концу этого столетия обычным явлением стали рукописи Четвероевангелия, тогда как Соборные послания появились в виде сборника и вовсе не ранее IV в., но то и другое было необходимо для составления лекционария. Наконец, рукописи с маргиналиями ἀρχή/τέλος, обозначающими начала и концы чтений (см. выше, с. 37), появляются лишь в VIII в., между тем как древние лекционарии отражают другую систему чтений[37]. В этом последнем своем утверждении он опирался на результаты важной работы Клауса Юнака, посвященной этому вопросу[38].

Клаус Юнак, в то время сотрудник Института новозаветной текстологии в Мюнстере, познакомился со всеми древними источниками, включенными с категорию византийского лекционария[39], и пришел к следующим результатам.

𝔓[4], III в., содержит начало Ев. от Луки. Основанием для включения его в список лекционариев послужил заголовок ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ

son. Freiburg im Breisgau, 1963. P. 25–32. Перепечатано в книге: *Colwell.* Studies in Methodology in Textual Criticism. P. 56–62.

[36] Например, папирусы II–III вв., по мнению Аланда, разнообразием своих текстовых форм доказывают отсутствие текстовых групп в этот период. См.: *Aland K.* The Significance of the Papyri for Progress in New Testament Researh // The Bible in Modern Scholarship: Papers Read at the 100th Meeting of the Society of Biblical Literature. Ed. by J. P. Hyatt. Nashville; New York, 1965. P. 325–346.

[37] *Aland K. und B. Aland.* Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. 2te Auflage. Stuttgart. 1989. S. 175–177.

[38] *Junack K.* Zu den griechischen Lektionaren.

[39] Речь не идет о иерусалимском, антиохийском или римском лекционариях, сохранившихся в источниках на армянском, грузинском, арабском, сирийском и латинском языках. См. *Глава I.*

КАТА ΜΑΤΘΑΙΟΝ, который мог бы вводить за собою литургический текст[40], но таковой отсутствует. Вместе с $\mathfrak{P}^{64}$ и $\mathfrak{P}^{67}$ (датируются 200 г.) мог составлять единую рукопись.

$\mathfrak{P}^{43}$, VI–VII в., содержит отрывки из Апокалипсиса. Уже по своему содержанию не может быть лекционарием, поскольку Апокалипсис не читается за византийским богослужением[41].

$\mathfrak{P}^{42}$, VII–VIII в., помимо нескольких стихов из Лк (1.54–55, 2.29–32) содержит Библейские песни, к числу которых относятся и данные стихи из Лк (Песнь Богородицы и пророчество Симеона). Следовательно, папирус представляет собою отрывок из Псалтыри, в состав которой и входят Библейские песни.

$\mathfrak{P}^{62}$, IV в., помимо Мф (11.25–30) содержит Дан (3. 50–55). По содержанию не может быть лекционарием.

$\mathfrak{P}^{6}$, IV в., содержит Ин (10. 1–2, 4–7, 9–10, 11. 1–8, 45–52) вместе с большими пассажами из этого Евангелия по-коптски. Не соответствует какой-либо известной системе литургических чтений.

$\mathfrak{P}^{3}$, VI–VII в., содержит Лк (7. 36–45, 10. 38–42). Действительно, оба пассажа совпадают с перикопами византийского лекционария: 7. 36–50 читается в 21-й понедельник после Пятидесятницы, 10.38–42 — в Богородичные праздники. Однако обоим фрагментам предшествуют плохо сохранившиеся заголовки: περι της αλειψασης τον κυριον μυρωι «о помазании господа миром» и περι μαρθας και μαριας «о Марфе и Марии» соответственно. Это заголовки 21-й и 37-й глав и находятся точно на своих местах. На 83 главы (κεφαλαῖα) с тематическими заголовками (τίτλοι) текст Ев. от Луки был разбит в V в., самым ранним свидетелем является Александрийский кодекс[42]. Возникшая позже лекционарная система частично унаследовала такое деление текста. Юнак полагает, что лист с двумя этими главами написан для частного употребления.

$\mathfrak{P}^{44}$, VI–VII в., содержит Мф (17.1–7, 18.15–19 (fol. 1r)), Мф (25.8–10), Ин (10.8–14 (fol. 1v)), Ин (9. 3–4 (fol. 2r)), Ин (12.16–18 (fol. 2v)). Отрывки текста напоминают литургические перикопы, но им нет точного соответствия в какой-либо известной системе.

$\mathfrak{P}^{2}$, VI в., содержит коптский текст Лк (7.22–50) и Ин (12.12–15) по-гречески.

ℓ 1604, IV в., содержит Мф (5.13–19) на саидском (коптском) диа-

---

[40] В древних рукописях непрерывного текста заглавие короче и ожидалось бы в форме КАТА ΜΑΤΘΑΙΟΝ.

[41] Включенная в Kurzgefasste Liste. 1994. S. 356 в качестве византийского лекционария рукопись ℓ 2210, VI–VII в., точно также таковым не является: представляя собою греческо-коптскую диглотту, она содержит Откр 10.3–4.

[42] См.: *Мецгер*. Текстология Нового Завета. С. 19–20.

лекте и Мф (7.28–8.9) по-гречески. Не соответствует какой-либо литургической системе чтения.

ℓ 1043, V в., содержит Мф (3. 7–17, 4. 23–5.12, 7. 13–20, 10. 37–42, 9.35), Мк (6. 18–29), Лк (2.1–20, 11.27–32, 24. 36–38), Ин (20. 1–8, 24–27). Не соответствует какой-либо литургической системе чтения, не отмечено перестроек текста для устной рецитации[43].

ℓ 1276, VI в., содержит Мф (10. 2–4, 11–15), Ин (20. 11–15). Не соответствует какой-либо литургической системе чтений[44].

ℓ 1354, VI в., греко-коптская диглотта, содержит Мф (3. 13–16). Тексту предшествует заголовок ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ ΤΩ ΑΝΑΓΝΩΣΜΑ «от Матфея евангелия чтение». В византийском лекционарии на литургии Богоявления читается Мф (3. 13–17), но в данном случае отсутствует ожидаемая формула Ι τῷ καιρῷ ἐκείνῳ «во время оно» и нет ожидаемых перестроек текста.

ℓ 1353, VII в., греческо-коптский лекционарий, соответствует византийской системе чтений, но датировка рукописи должна быть изменена на X или даже XI в. Датировка VII в. зафиксирована Грегори[45], новая датировка предложена исследователем и издателем рукописи[46].

ℓ 355, VII в., содержит Лк (13.17–29), у начала текста маргиналия ΣΑΒ ΙΒ ΕΥΑΓΓ. ΚΑΤ. ΛΟΥΚΑΝ «суббота 12-я евангелия от Луки», что приблизительно соответствует разметке византийского лекционария, которая начинается в 13.18. Рукопись может датироваться VIII в. и, скорее всего, представляет собою связный текст с приписанной маргиналией[47].

ℓ 1637, VII в., содержит месяцесловные чтения из Апостола и Евангелия. По письму рукопись датируется VI–VII в., но текст снабжен также экфонетической разметкой, которая регулировала декламацию и получила свое развитие лишь в VIII в.[48]

К VIII в. относится несколько рукописей лекционария, содержание которых и датировка не вызывают сомнения. В их числе не только фрагменты (например, ℓ 354, ℓ 360, ℓ 525)[49], но и полные экземпляры

---

[43] В Kurzgefasste Liste. 1994. S. 284 характеризуется как коптский лекционарий.

[44] В Kurzgefasste Liste. 1994. S. 296 датируется IX в.

[45] *Gregory*. Textkritik. S. 67.

[46] *Balestri G.* Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani III. Roma, 1904. В Kurzgefasste Liste. 1994. S. 227, 277 для одной части рукописи принята датировка VIII в., для другой – XI в.

[47] В Kurzgefasste Liste. 1994. S. 44 перенесена в раздел тетров (0303) с сохранением датировки.

[48] См.: *Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961. P. 246. В Kurzgefasste Liste. 1994. S. 318 рукопись датируется уже IX в.

[49] Другие лекционарии фрагментарной сохранности, датируемые VIII в. и включенные в Kurzgefasste Liste. 1994, суть следующие: ℓ 143, ℓ 352, ℓ 559, ℓ 1602, ℓ 1687, ℓ 1837. Все они написаны на пергамене унциальным письмом.

(ℓ 689)[50]. Самые ранние рукописи связного текста с литургическими рубриками также относятся к VIII в., это, в частности, кодексы E (07) и L (019). Литургические маргиналии кодексов V в. C (03) и D (05) принадлежат IX в.[51]

В следующем разделе своей работы (с. 533–542) Юнак подкрепляет приведенные наблюдения сведениями по истории становления византийского календаря. Так, он отмечает, что библеист А. Ральфс (1865–1935)[52] показал, что подготовительная к Великому посту Сыропустная неделя была добавлена при имп. Ираклии († 641), между тем она входит в структуру лекционария со всеми своими специфическими особенностями; опираясь на распорядок церковных гомилий, патролог Альберт Эрхард (1862–1940) сделал вывод о том, что в середине VII в. календарь праздников еще не был закреплен, тогда как к середине VIII в. он уже имел устойчивый характер[53]; литургист П. М. Жи[54] высказал мнение о том, что для образования новой системы литургических чтений решающее значение имела деятельность монофизита Севира, бывшего антиохийским патриархом в 512–518 гг.[55] Сам Юнак вслед за Гансенсом[56] считает возможным связывать создание византийской лекционарной системы с Максимом Исповедником († 662), оказавшим сильное влияние на литургическое сознание Византии; вместе с Эрхардом он допускает, что распорядок чтений был закреплен на Трулльском соборе в 692 г.[57]

Аргументация Юнака заслуживает внимания, но ее нельзя еще признать совершенно достаточной. Действительно, часть источников, под-

---

[50] *Junack K.* Zu den griechischen Lektionaren. S. 512. Вышедший позже реестр Kurzgefasste Liste. 1994. S. 260 относит, однако, ℓ 689 к X–XI в. К VIII в. здесь отнесена рукопись ℓ 293 (Leipzig. Univ. Bibl., Cod. Gr. 3); она представляет собою палимпсест, в нижнем слое которого находится полный евангельский лекционарий.

[51] В Kurzgefasste Liste. 1994 находится еще два лекционария, которые не упомянуты в работе К. Юнака, но, вероятно, заслуживают внимания в связи с рассматриваемым вопросом. Это ℓ 1347, VI в., греко-латинская диглотта, вместе с лекционарием содержит Псалтырь (Verona. Bibl. Capit. 1|1|); ℓ 1348, VII в., евангельский лекционарий и Псалтырь (Zürich. Zentralbibl., RP 1).

[52] *Rahlfs A.* Die alttestamentlichen Lektionen. S. 111.

[53] *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand. Bd. I. S. 32–33. Выводы применительно к литургическому календарю на основе исследований А. Эрхарда были сделаны в работе: *Salaville S.* La formation du calendrier liturgique byzantine d'après les recherches critiques de Msgr. Ehrhard // Ephemeridae liturgicae. T. 50. 1936. P. 312–323. Взгляд, что календарь завершил свое формирование в период 650–700 гг., является сегодня в науке общепринятым. См.: *Taft R.F.* Calendar // The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. I. 1991. P. 366.

[54] *Gy P.-M.* La question du système des lectures de la liturgie byzantine // Miscellanea Liturgica in onore di S. E. Cardinale Giacomo Lercaro. Vol. 2. Roma, 1967. P. 255–257.

[55] На роль Севира в литургических новациях Антиохии прежде обращал внимание А. Баумштарк. См.: *Baumstark.* Das Kirchenjahr in Antiocheia.

[56] *Hanssens J. M.* Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. T. 3. Roma, 1932. P. 162.

[57] *Junack K.* Zu den griechischen Lektionaren. S. 533–534.

лежащих в данном случае исследованию, еще не охвачена им. Кроме того, рукописи говорят об отсутствии надежных свидетельств о наличии лекционария, предлагая тем самым argumenta ex silentio, но не научные доказательства в строгом смысле. Равным образом, соображения об истории формирования византийского календаря также не дают решающих аргументов, поскольку можно считать, что даже если по мере изменения календаря структура лекционария менялась, ее первоначальная основа оставалась неизменной.

Еще одним направлением в исследовании лекционария стало изучение некоторых структурных особенностей, которые характерны для отдельных его рукописей или их групп. Так, в 1904 г., при исследовании литургического указателя четвероевангелия IX в. (Codex Macedonianus, Cambridge Univ. Library, Add. Mss. 6594, условное обозначение Y и 034) В. Брейтвейт обнаружил, что в циклах Матфея и Луки существует три типа распределения будних чтений (см. выше с. 34), и высказал мнение, что основной византийский тип не является первичным[58]. Этот же тип распределения чтений «альфа», представлен в лекционарии ℓ 292 (IX в.), использованном Грегори дляколлаций[59], а также в лекционариях ℓ 226 (XIV в.), ℓ 108 (XI в.), ℓ 379 (XII в.), ℓ 437 (XII в.), ℓ 638 (XI в.), ℓ 1826 (XI в.)[60].

Ивона Бернс в ряде работ проявила стремление к тому, чтобы выявить структурные особенности лекционариев, однако ее попытки поставить вопрос о его происхождении оказались лишены основания, поскольку в поле ее зрения как правило попадали частные и индивидуальные особенности отдельных рукописей. В работе 1982 г. она присоединяется к мнению К. Юнака о том, что в целом лекционарий сформировался в VII в.[61]

Примерно таким же путем пошла и Елена Велковская в своей обзорной работе, посвященной происхождению лекционария. Несмотря на серьезный интерес автора к вопросам литургики, она разделяет убеждение И. Бернс о постепенном развитии лекционария от более примитивных форм IV века к более развитым поздним формам, высказав до-

---

[58] *Braithwaite W. C.* The Lection-System of the Codex Macedonianus // The Journal of Theological Studies. 1904. Vol. 5. P. 265–274.

[59] Грегори обратил внимание на статью Брейтвейта и посвятил в добавлениях к своей Textkritik des NT (S. 1027–1037) обширные выписки из Македонского кодекса. См. также: *Metzger B. M.* Chapters in the History. P. 40.

[60] *Bray W. D.* The Weekday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary. Chicago, 1959. P. 12–13. Автор не знал о работе Брейтвейта.

[61] См.: *Burns Y.* 1) The historical events that occasioned the inception of the Byzantine Gospel lectionaries // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. Bd. 32. 1982. P. 119–127; 2) The Lectionary of the Patriarch of Constantinople // Studia patristica. Vol. XV. 1984. 521–526.

гадку о том, что после победы иконопочитания (т. е. после 842 г.) была проведена новая редакция этого литургического сборника[62].

Вообще представление о том, что сложение нового распорядка чтений имело место в эпоху иконоборческого конфликта (726–842), получило без сколько-нибудь серьезных оснований распространение в среде историков богослужения[63]. Однако не подлежит сомнению тот факт, что рукописи византийского лекционария старше иконоборчества (с чем, кстати, как сказано выше, согласился и К. Юнак), а общая его тенденция отражает монашеское понимание церковного богослужения. И то, и другое не позволяют связывать создание лекционария с иконоборческой эпохой. Монашеские тенденции могли выразиться столь полно лишь после победы иконопочитателей, но это слишком поздняя датировка для византийского лекционария.

Несмотря на ряд серьезных достижений, нельзя сказать, что в вопросе о происхождении лекционария и его истории достигнута полная ясность. Поэтому в последней по времени большой обзорной статье, посвященной лекционарию, К. Д. Осборн констатировал, что в этой области библеистики невыполненными остаются следующие задачи:

1) полное критическое издание лекционария,

2) построение его истории, особенно ее ранних этапов,

3) определение значимости лекционария для построения ранней истории Нового Завета,

4) выявление элементов новозаветного текста, обязанных своим появлением лекционарной традиции,

5) выяснение отношения между лекционарием и богослужебной традицией[64].

Поскольку все главные вопросы изучения лекционария оказываются нерешенными, можно заключить, что в XX в. состоялось сравнительно поверхностное знакомство с этим литургическим сборником, ни его происхождение, ни место в истории развития новозаветного текста так и остались невыяснеными.

§2. Происхождение византийского лекционария

Исследование византийского новозаветного лекционария, как показано в предыдущем параграфе, не считается завершенным. Действи-

[62] *Velkovska E.* Lo studio dei lezionari bizantini // Ecclesia Orans. Vol. 13. 1996. P. 253–271.

[63] См., в частности: *А. М. Пентковский.* 1) Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы // ЖМП. 2001. 4. С. 70–78 (особо с. 71); Византийское богослужение // Православная энциклопедия. Т. VIII. С. 380–388 (особо с. 383).

[64] *Osborn C. D.* The Greek Lectionaries of the New Testament // The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis. Ed. by B. D. Ehrman and M. W. Holmes. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger. Grand Rapids, 1995. P. 57–73.

тельно, в очень малой степени оказались использованы те сведения об условиях возникновения лекционария, которые содержатся в нем самом, в его структуре литургического сборника и в содержании его чтений, если их рассматривать в соотношении с теми днями, для которых чтения назначены.

До сих пор при рассмотрении лекционария не были отчетливо разделены два смежных, но совершенно самостоятельных вопроса, из которых первый относится ко времени и условиям формирования самих богослужебных последований (служб), содержащих новозаветные чтения, а второй — ко времени и условиям формирования литургического сборника, составленного для закрепления литургической традиции.

Обычно при постановке вопроса о формировании сборника вспоминают о том, что в конце IV в. Иоанн Златоуст читал за литургией приблизительно те же евангельские перикопы, что читаются и сегодня. При всей своей важности такое соображение не может считаться решающим хотя бы потому, что, как мы видим сегодня, для поддержания тождественности богослужения лекционарий совсем не нужен, поскольку для этого достаточно связного (четьего) текста и литургических указаний, сделанных в той или другой форме, то есть в виде типикона или столпов евангельских чтений, завершающих всякую рукописную или печатную книгу Четвероевангелия. Иначе говоря, необходимо последовательно различать две задачи исследования: *установление времени включения того или иного новозаветного чтения в литургическую традицию* и уже затем — *установление времени составления лекционария как книги*, призванной фиксировать эту традицию, как она сложилась ко времени составления лекционария.

Предложенный выше обзор содержания византийского лекционария обращен на установление абсолютной или относительной хронологии образующих его элементов. В отдельных случаях решению вопросов такого рода способствовал анализ содержания, что потребовало выяснения богословского замысла, которым объясняется закрепление того или иного чтения за определенным литургическим днем. Чтения месяцеслова, ранние они или поздние, являются факультативной частью лекционария, поскольку они дают свидетельства о происхождении того или иного списка, но не всего сборника. Поэтому в данном анализе они, по большей части, оказались вне нашего поля зрения за исключением чтений для сравнительно ранних праздников.

Византийский лекционарий обладает сложной структурой, представляя собою собрание разнородных элементов. Главными из них, как показано в предыдущих главах, являются чтения праздников, чтения воскресений и суббот, чтения будней.

Можно ли допустить, как, например, это делал Грегори, что такая структура сформировалась рано и лишь за отсутствием письменных свидетельств воспринимается как позднее явление? Иначе говоря, лежит ли в основе структуры византийского лекционария иерусалимский или антиохийский лекционарий первоначального вида (IV в.) или иерусалимский лекционарий позднего вида (VII в.), как он сохранился в грузинском канонаре? Можно предположить, что первая возможность реализовалась в истории латинской версии. Существуют ли неопровержимые свидетельства, которые могут быть положен в основание относительных датировок?

Кажется, что неопровержимых свидетельств необратимого характера не существует, потому что в случаях сходства можно допускать как независимое развитие, так и влияние, а случаи расхождений также позволяют разнообразную интерпретацию. Есть, однако, несколько явлений, с учетом которых можно сформировать исторически обоснованный подход к материалу.

Первые свидетельства о литургическом чтении Писания даны Иустином Мучеником (ок. 100 — ок. 165). В написанной ок. 155 г. I-й Апологии он указывает, что «перед евхаристией читались воспоминания апостолов (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) или писания пророков в сопровождении проповеди» (Apologia I.67.3). То, что нам известно сегодня о чтении Св. Писания в богослужении Иоанна Златоуста, с определенностью говорит о том, что в руках у него не было византийского лекционария того вида, в каком он известен сегодня. На его богослужении читалось всегда три библейских пассажа: первый из ветхозаветных Пророков, второй — из Апостола, третий — из Евангелия. В течение Великого поста Златоуст читал Ветхий Завет в качестве катихизического наставления оглашаемым. Чтение производилось по воскресеньям и иногда по субботам. Златоусту был знаком принцип последовательного чтения, в соответствии с ним он читал Ев. от Иоанна и Матфея, а также те ветхозаветные книги, которые изучались в Пост. О последовательности, с которой этот принцип проводился в жизнь, судить невозможно. Наши представления о чтении Иоанном Златоустом Писания опираются на его беседы, но описания обстановки, в которой они были произнесены, нет. Между произнесенной речью и той письменной формой, в которой она нам известна, может стоять более или менее серьезная редактура или даже радикальная переработка[65]. Нет полной уверенности и в том, что беседы на два названные Евангелия были частью литургии, т.к. они могли произноситься в сво-

---

[65] На это обращают внимание два патролога: *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 3. Freiburg im Bresgau, 1912. S. 330; *Quasten J.* Patrology. Vol. 3. Utrect; Antwerpen, 1960. P. 437.

бодной форме уже по окончании богослужения. Создается впечатление, что строгой регламентации чтения Писания для Иоанна Златоуста не существовало[66]. Между тем, именно его беседы на Писание являются сегодня главным источником сведений о богослужении в Антиохии и Константинополе в конце IV — начале V в.

Византийский лекционарий начинает находить свое отражение в иерусалимском лишь с X в. Это выражается, в частности, в принятии двух календарных циклов — подвижного и неподвижного — в таком иерусалимском источнике как ArG (см. с. 14). В иерусалимских документах предшествующего времени византийское влияние не заметно, что было бы трудно объяснить, допуская, что византийский лекционарий имел тот законченный вид, в котором известен сегодня, и принимая во внимание ту церковную значимость, какую Константинополь приобрел уже в V в.

Тенденция к распространению принципа lectio continua в своем законченном виде или в форме Bahnlesung ясно видна в иерусалимском лекционарии, особенно если сравнить набор чтений в сирийской версии эпохи епископа Равулы (†435) с набором чтений грузинской версии, отражающей практику патриарха Софрония (†638). Эта же тенденция легко прослеживается в практике римского патриархата. Поэтому допустимо считать, что развитие византийской литургии также отражает тенденцию к предельному распространению принципа lectio continua в те же исторические сроки, а не опережает ее на два-три столетия.

Создание строго специализированных и узко-функциональных книг, каковыми являются разные виды византийского лекционария, также нуждается в известных исторических предпосылках. С той значительной мерой вариантности богослужения, какая существовала еще в IV–V вв. и отражена в различных версиях иерусалимского лекционария VI–VII вв., плохо согласуется существование нескольких лекционарных сборников, практически не подверженных колебаниям в своем составе.

Эти предварительные положения создают набор своего рода исторических аксиом, которые обусловливают трактовку данных, полученных в результате анализа византийского лекционария. Совпадение показаний сирийской, армянской и грузинской версий иерусалимского лекционария с показаниями латинской версии является достаточным основанием для того, чтобы считать исконное иерусалимское чтение надежно установленным. Всякие расхождения между ними приходится

---

[66] Содержание этого абзаца представляет собою конспект того, что изложено по этому вопросу в книге: *Paverd, van de F.* Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos. Roma, 1970. S. 98–115, 428–436.

считать новациями, получившими развитие в римском или иерусалимском патриархате.

1. Итак, на фоне предшествующей литургической традиции, как она представлена в богослужебных сборниках типа лекционария, типикона, кондакаря, своеобразие византийского лекционария заключается в следующих главных чертах:

(1) вместо одного сборника используется совокупность нескольких специализированных литургических сборников — полного и краткого новозаветных лекционариев (отдельно для Евангелия и Апостола) и ветхозаветного профитология;

(2) вместе с созданием нескольких лекционарных сборников происходит и распределение чтений по службам: апостольский и евангельский лекционарии используются на литургии, ветхозаветный профитологий — на службе Преждеосвященных даров и навечериях праздников (см. о профитологии ниже, *Глава V*).

(3) количество библейских перикоп за литургией ограничивается двумя — одной из Апостола и другой из Евангелия; распределение их по разным сборникам обусловлено тем, что книгами во время службы пользуются разные лица: апостольские чтения провозглашает дьякон, а евангельские — священник или епископ;

(4) календарь делится на два отдельных цикла, один из которых обнимает пасхальный (лунный, подвижный) год, а другой — гражданский (солнечный, неподвижный) год.

2. Отличительной чертой византийских лекционариев является также их стабильность и полная тождественность в синаксарной части, построенной в согласии с пасхальным календарем (для ветхозаветного лекционария имеется в виду рождественско-триодная часть). В ней отмечаются незначительные колебания, не нарушающие общий принцип построения; их появление объясняется редакционной работой (как, например, заполнение будней в последней трети циклов Матфея и Луки). Вариантность в месяцеслове объясняется открытой структурой этой части сборника и отвечает условиям его функционирования. Лекционарий типа «альфа» обладает внутренними чертами более ранней редакции: в нем больше опущено материала и меньше чтений центонного типа.

3. Система больших праздников формируется в IV–VII вв. Она тождественно отражена во всех византийских и в поздних иерусалимских источниках. Расхождения заключаются в выборе для праздников отдельных библейских чтений; наиболее существенные касаются Пасхи и Пятидесятницы. В том и другом случае византийские чтения яв-

ляются более поздними по отношению к иерусалимским: Пролог Ев. от Иоанна замещает Мк (16. 1–8) на Пасху не ранее эпохи патриарха Севира (512–518); связь Пятидесятницы и праздника Кущей, отраженная византийскими чтениями, устанавливается не ранее полного развития праздника Воздвижения в первой половине VII в. при имп. Ираклии. Во всяком случае для этого праздника чтение Ин (7. 37–) является вторичным по сравнению с чтением Ин (14. 14–).

Абсолютные датировки, которые выявляются при анализе евангельских чтений синаксарной части византийского лекционария, таковы: Пролог Ев. от Иоанна замещает Мк (16.1–8) на Пасху не ранее патриарха антиохийского Севира (512–518); связь Пятидесятницы и праздника Кущей, отраженная в византийских чтениях, устанавливается не ранее учреждения новой формы праздника Воздвижения в первой половине VII в.; память священномуч. Мокия (†295), отмечаемая 11 мая, связана с основанием Константинополя в 324 г.; память I Собора, отмечаемая в 7-е воскресенье Пятидесятницы установлена не ранее 518 г.; Халкопратейский храм Богородицы воздвигнут в конце V в., что позволяет соответственно датировать патриаршую службу в нем. Самой поздней, однако, является та датировка, которую предложил Кекелидзе для грузинского канонаря, связав его происхождение с деятельностью патриарха иерусалимского Софрония (634–638). Предположение Кекелидзе не было оспорено, так что византийский лекционарий необходимо датировать после этого времени, ибо в нем хорошо видно использование источника, сохраненного грузинским канонарем. Иначе говоря, деятельность патриарха Софрония дает terminus post quem для датировки византийского лекционария[67].

4. Воскресные и субботние чтения отделены от будних и представлены в строго логической последовательности в циклах Матфея и Луки. Эта последовательность за несколькими исключениями не связана с предшествующей традицией, а возникла в момент составления лекционария при распределении материала.

В цикле Иоанна субботние чтения не выделяются в самостоятель-

---

[67] Архим. Киприан так излагает историю формирования новозаветного лекционария: «Вначале, разумеется, не было никакой регламентации. Церковь <...> предоставляла выбор чтения воле предстоятеля. Приблизительно до V века эта традиция свободы выбора чтений еще держится. Предание приписывает распределение чтений патриарху Иерусалимскому св. Софронию. В лекционариях VII в. <...> уже устанавливается определенный порядок для чтений в пределах иерусалимской области» (*Киприан.* Евхаристия. С. 159). Верное, в целом, описание не затрагивает лишь вопроса о разнице в возникновении двух видов чтений — праздничных (lectio propria) и рядовых (lectio continua). В установлении первой категории чтений заслуга патриарха Софрония не могла быть так велика, как в установлении второй категории.

ную последовательность, а объединяются с буднями. Лишь одно воскресное чтение этого цикла обусловлено предшествующей традицией — это чтение Антипасхи; с какой-то традицией, возможно, связаны также чтения 3-го и 7-го воскресений. Но чтения прочих воскресений отражают тенденцию, сложившуюся уже в Иерусалиме. Она заключается в придании этому дню значения основного христианского праздника, вследствие чего для воскресений выбираются значимые чтения, находящиеся, однако, вне связи с новозаветным событием данного дня.

5. Будние чтения византийского лекционария следуют принципу lectio continua, от которого в периоде после Пятидесятницы почти нет отступлений, тогда как несколько его нарушений в цикле Пятидесятницы обоснованы необходимостью подогнать нужные чтения под нужные дни, т.е. примирить этот принцип с существующей литургической традицией. Таким образом, византийский лекционарий довел до логического завершения принцип, найденный в предшествующий период и нашедший частичное воплощение в чтениях воскресений Нового лета грузинского канонаря и равным образом в римо-католической традиции в цикле Адвента.

6. Иерусалимское наследие византийского лекционария весьма велико. Оно складывается, прежде всего, из того литургического материала, который заимствован из иерусалимского лекционария. К этому же источнику восходит принцип последовательного чтения, воплощенный отчасти в воскресеньях Нового лета в редакции грузинского канонаря.

Византийский лекционарий сохранил также такие элементы, которые могут быть объяснены исключительно местной иерусалимской традицией. Это воспоминание Эмаусского эпизода на третий день после Воскресения Господня; отдание Преполовения с чтением о умножении хлебов. Это, наконец, перенесение памяти о событиях, имевших место в субботу, на воскресенья (Неделя о расслабленном, Неделя о слепом), что в Иерусалиме IV в. могло быть обусловлено отказом от чтения Евангелия по субботам.

На фоне иерусалимской традиции особенно выразительно выступают две своеобразные черты византийской: чтения суббот в периодах Мф и Лк и развитый подвижный календарный цикл, основанный на лунном календаре. Эти новшества не были наследием, прямо воспринятым от синагоги; по всей вероятности практика синагоги просто стала для них образцом. Само использование такой модели говорит о том, что размежевание Церкви и синагоги было совершившимся фак-

том, так что влияние иудаизма не несло в себе ни угрозы, ни соблазна для христианского сознания. Опираясь на эту модель, Церковь решала свои собственные задачи без оглядки на идейные обертоны, которые могли бы смутить церковных деятелей еще в IV–V вв.[68]

Иерусалимский лекционарий открывает перспективу для оценки некоторых вышеприведенных чтений. Источники этого лекционария, не всегда согласны между собой. Мы не останавливаемся на причинах их согласия или расхождения, используя их свидетельства для понимания условий, на фоне которых складывался византийский лекционарий.

Так, полной поддержкой иерусалимской традиции пользуются чтения Богоявления и Рождества (еще не вполне разделенные в иерусалимской практике), Сретения и Вознесения. В ArmR Сретение датируется 14 февраля, поскольку отсчет идет от Богоявления. Обряд умовения ног (Ин), а также 10-е Страстное и 3-е Воскресное евангелия (Мк) отражены в сирийский источниках.

Чтение же Входа в Иерусалим (Ин 12.1–18) находит лишь частичную поддержку, ибо ArG содержит на это событие Мф (21.1–17) «с другим описанием Входа».

Ин (11. 1–45) о воскрешении Лазаря читается в качестве общего чтения архиереям (SyB) и над покойником (SyB, SyR), тогда как 7 сентября оно служит воспоминанию о Лазаре (GrK). Мф (2. 13–23) «Бегство в Египет» читается в воспоминание об избиеных младенцах 9 мая (ArmR, SyB). Мф (4.11) «Искушение в пустыни» читается при начале Великого поста (SyB) и в 1-е воскресенье Поста в лекционарии Григория Великого (Beissel. S. 62). В этих различиях отражается разная трактовка новозаветных событий. Иерусалимский лекционарий при подборе этих чтений руководствуется их духовной интерпретацией, тогда как византийский — конкретно-исторической, стремясь воплотить в литургии новозаветную историю.

7. Антиохийское наследие византийского лекционария можно с той или иной степенью уверенности видеть в чтении Пролога Евангелия от Иоанна в Пасху и связанном с этим чтением перенесении Мк с Пасхи на 3 вс цикла, а также в усвоении октавы Пятидесятницы. Именно в Антиохии праздник Вознесения впервые был помещен на

---

[68] Рассмотрение этих совпадений вне исторической перспективы может привести к выводу о глубокой генетической связи иудейского и византийского календаря и соответствующего обряда, что неверно. Такую ошибку допускает Ж. Даньелу (*Daniélou J.* Les Quatre-Temps de Septembre et la fête des Tabernacles // Maison-Dieu. T. 46. 1956. P. 114–136), а вслед за ним о. Александр Шмеман (Введение в литургическое богословие. С. 180–183).

40-й день после Пасхи. Там же начала свое формирование система воскресных чтений на весь год.

8. Влияние римской традиции можно, по всей вероятности, видеть в отказе от чтения Ветхого Завета на литургии и в ограничении числа перикоп двумя. По некоторым сведениям, в последование воскресных литургий Рима уже с IV в. входили чтения из Апостола и Евангелия, тогда как Ветхий Завет читался вместе с Евангелием в будни[69]. Возникновение этой практики связывают с монашеским богослужением в Египте, получившим известность в Риме благодаря Иоанну Кассиану (ок. 360–435)[70]. Из Рима пришел также обычай многих новозаветных праздников — Рождества, памятей апостолов Петра и Павла и др.; из Рима могли придти подготовительные недели Великого поста.

9. Чтения праздников месяцеслова в основном отражают традицию, сложившуюся до формирования византийского лекционария. Однако границы соответствующих перикоп могли быть окончательно определены лишь при составлении лекционария. Действительно, краткие чтения, состоящие из нескольких стихов, как это, например, в случае перикоп на память свв. Мокия и Павла (Ин 15.9–16, Лк 12.8–12), не были характерны в эпоху первоначального сложения культа этих святых в IV в., когда отсутствовало песненное последование и преобладала практика длинных чтений (longiores lectiones). В иерусалимском лекционарии перикопа Лк 12.8–12 посвящена памяти святых, ее чтение на память патриарха Павла 6 ноября могло быть закреплено как новшество только при составлении лекционария Константинополя. Равным образом, такого рода оценка может быть распространена на все общие чтения.

10. Византийский лекционарий возник сразу в двух своих основных разновидностях: полной — с будними чтениями от Пятидесятницы до Поста, и в краткой — с чтениями в этот же период только для суббот и воскресений. Об одновременном возникновении этих двух видов лекционария говорит прежде всего единство замысла, которое видно в непротиворечивом и последовательном распределении тексто-

[69] *Srawley J. H.* The Early History of the Liturgy. Cambridge, 1947 [1-е изд. 1913 г.]. P. 190; Chavasse A. Le sacramentaire gelasien. Tournout, 1958. P. 195; *Martimort A. G.* Les lectures liturgiques et leurs livres. Tournout, 1992. P. 17–18; *Cobb P. G.* The Liturgy of the Word in the Early Church // The Study of the Liturgy. P. 185. Римский обычай мог быть связан с практикой Августина, который, начав богослужение Апостолом, переходил к пению Псалмов, и завершал его чтением Евангелия. См.: *Willis.* St. Augustine's Lectionary. P. 21; *Martimor A. G.* A propos du nombre des lectures a la messe // Revue des sciences religieuses. T. 91. 1981. P. 46–47.

[70] *Willlis.* St. Augustine's Lectionary. P. 4–5.

вого материала в двух разновидностях сборника. Следовательно, самым поздним слоем византийского лекционария является та его часть, которая воплощает в себе реализацию принципа lectio continua. По соображениям, приведенным выше, эта часть не могла возникнуть раньше 638 г. Если же принять во внимание церковно-исторические обстоятельства, то создание двух одинаковых лекционариев, один из которых предназначен для прихода, а другой для монастыря, необходимо соотносить с присутствием в Константинополе тенденции к разделению монастырского и приходского ритуала.

Создание профитология (паримийника), т. е. сборника ветхозаветных чтений, вынесенных за пределы новозаветного лекционария, представляет собою еще один элемент воплощения общего замысла. Единогласно принятая в науке датировка профитология VIII в.[71] с необходимостью предполагает такую же датировку и для новозаветного лекционария. В отборе чтений для профитология ясно видна монашеская идеология[72], которая гораздо меньше, но все же заметна и в новозаветном лекционарии. Следовательно, составление новозаветного лекционария, как и составление профитология, было делом одного и того же лица или одного и того же круга лиц.

11. Литургическая деятельность иерусалимского патриарха Софрония (634–638) заложила предпосылки для создания системы литургических сборников, сменивших в Константинополе старый лекционарий иерусалимского типа. Следовательно этот период представляет собою terminus post quem для константинопольского новшества, тогда как самая поздняя датировка (terminus ad quem) совпадает с датой первых сохранившихся рукописей и по палеографическим данным определяется началом VIII в. (согласно исследованию К. Юнака). Составление лекционариев и профитология произошло в течение указанного периода, охватившего собой период менее столетия. Структура сборника определилась на основе константинопольской литургической традиции с учетом в большей или меньшей степени традиций Иерусалима, Антиохии и Рима[73].

Составители лекционария вполне могли бы ограничить свой труд выработкой лекционарных таблиц, предоставив клирикам самостоятельный выбор чтений из подручных списков Четвероевангелия, что и произошло в XII в., когда копирование и применение лекционариев пошло на убыль, а в употребление вернулись списки Четвероевангелия

[71] *Hoeg C., Zuntz G.* Remarks on the Prophetologion. Подробнее см. ниже. С. 159–160.
[72] См. с. 76, 98–99, 169–170, 178–179, 184.
[73] Об Александрийской традиции сохранилось гораздо меньше сведений; вероятно, ее практика отразилась в богослужении коптской церкви. См.: *Beck*. Kirche. S. 240–241.

с лекционарными таблицами. Но в момент составления лекционария не было и не могло быть уверенности в том, что новый порядок чтений, получив широкое распространение, не будет при этом искажен. Подобное соображение могло заставить составителей лекционария не ограничиться рекомендацией нового лекционарного указателя, но дать ему надежное существование в виде сборника с полным набором чтений, необходимых для богослужения в течение всего года. Это значит, что инициатива в составлении и распространении лекционария исходила от церковной власти. Новый лекционарий заметно изменил весь ход богослужения, он представлял собою не только пособие для богослужения, но типикон или конституцию реформированного богослужения. Несмотря на большой объем внесенных в богослужение изменений, требования к их исполнению носили категорический характер, что видно по той скорости, с какой новый лекционарий распространился в VIII в., и стабильности формы, какую он сохранял с момента своего появления в течение многих столетий. Исторических свидетельств об обстоятельствах этой реформы не существует — эпоху между 610 и 850 гг. в истории Византии недаром называют темными веками[74].

Хронологические границы, предложенные для времени появления византийского лекционария, основаны исключительно на структурном анализе соответствующих сборников и палеографической датировке древнейших рукописей. Существуют, однако, и некоторые другие источники, которые не только поддерживают эту широкую датировку, но и позволяют обозначить ее границы более узкими пределами.

Вполне надежны сведения о том, что в эпоху Максима Исповедника византийская литургия содержала еще чтения из Ветхого Завета[75], а это значит, что литургические преобразования с опорой на новый лекционарий и профитологий еще не были произведены. Именно деятельность этого выдающегося византийского богослова могла сыграть решающую роль в последующем развитии литургии и ограничении библейских чтений одним Новым Заветом. В 628–630 гг.[76] Максим написал мистическое истолкование литургии, известное под названием «Мистагогии»[77] или «Тайноводства», согласно старинному русскому переводу[78]. Кратко коснувшись в этом сочинении чтения Св. Писа-

---

[74] См. раздел «Темные века (ок. 650 — ок. 775 гг.)» в книге: *Каждан А. П.* История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 186–220.

[75] *Kniazeff.* La lecture. P. 208; *Wybrew H.* The Byzantine Liturgy. P. 211.

[76] *Sherwood P.* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Rome, 1952. P. 32; *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII[e] au XV[e] siècle. Paris, 1966. P. 86.

[77] Mystagogia впервые опубликована в 1675 г. (F. Combefis), перечатана в PG, XCI, col. 657–717.

[78] Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного

ния, автор отмечает, что оно открывает «божественные и блаженные хотения и требования воли всесвятого Бога» (гл. 10). Как видно из других мест этого труда, в данном случае Евангелие не входит в понятие Писания[79], но ему посвящены три довольно пространные главы, с 13-й по 15-ю. Углублявшийся в Византии конфликт между Ветхим и Новым Заветами, Максим Исповедник довел до того логического предела, за которым могло бы стоять лишь отрицание первого из них. Но он решил вопрос диалектически: Евангелие является центром литургии и непосредственно приводит к открытию божественных тайн; между тем Св. Писание «изображает собою человека и так, что Ветхий Завет составляет тело, а Новый — душу, дух и ум» (гл. 6)[80]. Но тело тленно, и «по мере того как уменьшается сила буквы, возрастает сила духа его» в согласии с ап. Павлом (2 Кор 4. 16), учившим, что «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (гл. 6). Поэтому чтение Евангелия на литургии «означает кончину сего мира. Ибо после божественного чтения святого Евангелия, когда предстоятель сходит с престола, священнослужители <...> выводят оглашенных и прочих, недостойных божественного созерцания тайн» (гл. 14). Иначе говоря, в этом литургическом действии воплощено эсхатологическое пророчество Мф (24.14) «Проповедано будет сие Евангелие Царства по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец». Лишь такое подчеркнутое разграничение двух частей Писания могло создать условия для удаления Ветхого Завета из божественной литургии и оправдать это действие, что и было осуществлено в византийском лекционарии.

Другое историческое обстоятельство, которое указывает на эпоху

богослужения. Т. I. СПб., 1855. С. 289–352. Новый русский перевод см.: Творения преп. Максима Исповедника. С. 154–184.

[79] Об этом же говорит Борнер (*Bornert*. Les commentaires byzantines. P. 106, 110). Отделение Евангелия от прочих библейских текстов отражается и в грузинских литургических источниках. Здесь определение «чтение» относится ко всем библейским перикопам, кроме евангельских. Кекелидзе. Иерусалимский канонарь. С. 167.

[80] В «Главах о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия» эта мысль выражена еще определеннее: «90. Закон есть тень Евангелия, а Евангелие есть образ будущих благ. Первый препятствует осуществлению злых деяний, а второе предлагает осуществлять деяния благие. 91. Мы говорим, что все Св. Писание, словно некий духовный человек, разделяется на плоть и дух. И кто утверждает, что слова Писания есть плоть, а смысл его есть дух или душа, не погрешает против истины. Поэтому несомненно мудр тот, кто пренебрегает тленным и становится целиком принадлежащим нетленному. 92. Закон есть плоть духовного человека, уподобляемого Священному Писанию, Пророки — чувства, а Евангелие — разумная душа. Она действует посредством плоти Закона и чувств Пророков, являя в этих действиях свою силу. 93. Закон есть тень, а Пророки — образ божественных и духовных благ, содержащихся в Евангелии. А Евангелие являет саму истину, присутствующую в нас посредством букв, которая была до этого закрыта тенью Закона и предызображена Пророками» (Творения преп. Максима Исповедника. С. 231–232).

создания византийского лекционария, связано с устройством лекционарного календаря. Сентябрьское начало года в Византии приходилось на день осеннего солнцестояния 24 числа. Датировка нового года 1-м сентября была принята для индиктиона — 15-летнего фискального цикла, введенного в правление имп. Диоклитиана (284–305) для усовершенствования сбора налогов. Этот счет времени был принят в Александрии для расчета даты Пасхи (см. выше, с. 16). В первой половине VII в. при имп. Ираклии в Константинополе началось внедрение эры от создания мира (вместо прежнего счета лет по императорам), которая также рассчитывалась по индиктам и, следовательно, начиналась 1-го сентября. Максиму Исповеднику принадлежат два расчета даты создания мира, которое, по его мнению, имело место либо за 5501 год, либо за 5516 лет до Рождества (см. PG 91, col. 1217–1280: Χρόνων ἀρίθμησις καὶ ὁμάς). Сторонники эры от сотворения мира естественно стояли за счет нового года от 1 сентября[81]. Таким образом, устройство месяцеслова византийского лекционария, в котором новый год начинается 1-го сентября, также не может быть старше времени Максима Исповедника. Иногда фиксацию 1-го сентября как даты начала года объясняют решением Трулльского собора 692 г. В действительности, среди 102 канонов этого собора соответствующее определение отсутствует. Однако собор принял 62-й канон против языческих ритуалов, сопровождавших январский и мартовский годы, выразив тем самым поддержку сентябрьскому году, свободному от старого языческого наследия.

Уже следующее по времени византийское толкование божественной литургии дает свидетельство нового положения вещей. Этим толкованием является труд константинопольского патриарха Германа (715–730) Historia ecclesiasica et contemplatio mystica[82]. Хотя, существуют определенные сомнения в том, что это сочинение действительно принадлежит данному автору и данному времени, поскольку в некоторые его разновидности (а оно представлено многочисленными списками и редакциями) включена антилатинская полемика, все же эта атри-

---

[81] *Leclerq H.* Ère // Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. T. 5/1. Paris, 1922. P. 357–358, 362.

[82] Издание греческого текста с комментариями см.: *Красносельцов Н.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных последований в них содержащихся. Казань, 1885. С. 323–375. Славянский перевод появился рано, см. издание текста: *Куев К.* Иван Александровият сборник от 1348 г. София, 1981. С. 321–365. Некоторые дополнительные замечания о славянском переводе и библиографические дополнения см.: *Thomson F. J.* Constantine of Preslav and the Old Bulgarian translation of the 'Historia ecclesiastica et mystica contemplatio' attributed to Patriarch Germanus I of Constantinople // Старобългаристика. 1986. Т. 10/1. С. 41–48.

буция из всех существующих является самой надежной[83]. В этом сочинении представлено весьма подробное описание той самой византийской евхаристической службы, которая практикуется сегодня, в которой за чтением Апостола непосредственно следует Евангелие, чем, собственно, и ограничивается употребление Писания: «Чрез чтение Деяний или Посланий апостольских открывается призвание Апостолов и назначение их <...> Евангелие знаменует пришествие Сына Божия, когда Он видим был нам, уже не чрез облако и гадательно говоря с нами, <...> но открыто явился, истинно как человек»[84].

Судя по этому изложению патриарха Германа, для него вопрос о чтении Ветхого Завета за литургией был уже вполне решен[85]. Но составление библиотеки византийских лекционариев не могло быть де-

---

[83] *Bornert.* Les commentaires byzantines. P. 125–148. Сомнения в авторстве патриарха Германа вызываются также и тем, что в тексте при описании внутреннего устройства храма и богослужения не нашлось места для упоминания об иконах и иконопочитании, ревнителем которого был сам Герман. См.: *Каждан А. П.* История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 97–100. Едва ли, однако, решение этого вопроса имеет серьезное значение, поскольку он также не затронут ни в «Небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, ни в «Слове» Максима, послуживших в данном случае образцом.

[84] Цитируется по: Писания св. отцев и учителей церкви. С. 384–386. Название сочинения в переводе многословно: «Последовательное изложение церковных служб и обрядов и таинственное умозрение о их значении», что связано с тем, что собственно «церковной истории», на которую указывает заглавие, в сочинении нет. Во вступительной заметке отмечается, что нельзя приписывать сочинение патриарху константинопольскому Герману II (1222–1240), поскольку славянский перевод известен еще в списке XI в. (с. 356). По-видимому, имеется в виду рукопись второй половины XII в. (ГИМ, Син. 262, лл. 237 об.–261), в которой наряду с Учительным евангелием Константина Болгарского находится и это сочинение под заглавием «Сказание церковное». В книгу «Писания св. отцев и учителей церкви» включен также отрывок из «Слова св. Софрония, патриарха иерусалимского, о божественном священнодействии», который был обнаружен и впервые опубликован в 1840 г. кардиналом Анжело Маием. Однако позже Красносельцов установил, что это сочинение представляет собою компиляцию из более поздних источников, в частности, Церковного сказания патриарха Германа. См.: *Красноцельцов Н. Ф.* О древних литургических толкованиях Одесса, 1894 (Летопись историко-филологического общества при Новороссийском университете. Т. 4. С. 178–257). См. также: *Brightman F.* The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy // Journal of Theological Studies. Vol. 9. 1908. P. 248–267, 387–287.

[85] О прекращении чтения Ветхого Завета за литургией в период времени между Максимом Исповедником и патриархом Германом говорит также Матеос (*Mateos J., S. J.* La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine. Etude historique. Roma, 1971. P. 131). Отмечалось и то, что патриарх Герман читал на литургии лишь Новый Завет. См.: *Уайбру Х.* Православная литургия. С. 130. Уже в ходе издания настоящей книги мне стала известна важная для темы статья архим. Иова Геча. Она представляет собою краткое изложение его лекций по литургике, читаемых в Свято-Сергиевом православном богословском институте в Париже. Архим. Иов опирается на тот же круг источников и дает им тождественную трактовку; он, однако, не ставит перед собою задачи датировать происхождение византийского лекционария. См.: *Getcha J.* Le système des lectures bibliques du rite byzantin // La liturgie, interprète de l'Écriture. I. Les lectures bibliques pour des dimanches et fêtes. Conference Saint-Serge. XVIII[e] Semaine d'Études liturgiques. Paris, 2001. Roma, 2002. P. 25–56.

лом Максима даже в годы его игуменства в монастыре Хризополя, где он находился прежде написания «Мистагогии». В дальнейшем у него и вовсе не было никакой возможности спокойно заниматься литургическими преобразованиями, поскольку его жизнь оказалась заполнена полемикой с монофизитами и монофелитами и порожденными ею многочисленными бедствиями жизни. Посвященный Максиму Исповеднику 21 января тропарь отмечает лишь его борьбу за догматическую чистоту веры[86]. Составление лекционариев могло произойти только после его смерти в 662 г. и после VI Вселенского собора, который состоялся в 680 г. в Константинополе и принял православное определение двух воль и природ в Иисусе Христе. Поэтому период создания византийских лекционариев и вместе с ними нового богослужебного устава должен быть ограничен 680 и 715 гг. В этот период самым подходящим моментом для одобрения новых лекционариев мог стать Трулльский собор 692 г., на что уже обращалось внимание в научной литературе, но на основе иных источников и соображений[87].

В связи с рассматриваемым вопросом нужно, вероятно, обратить внимание на то, что из плеяды блестящих церковных деятелей Константинополя лишь двое удостоились особых евангельских чтений. Первый из них это священномуч. Мокий, на память которого 11 мая приходится основание города; этот факт и служит объяснением того, почему этому святому уделено столь почетное внимание. Второй — патриарх Павел I Исповедник (†350). Принимая во внимание все его заслуги (см. выше, *Глава II*, § 2), трудно объяснить, почему ни Иоанн Златоуст, никто другой из Константинопольских святителей не удостоился особого чтения. Возможно, что такое предпочтение памяти Павла I говорит о том, что лекционарий был составлен при тезоименитом ему Павле III (689–693), руководившем работой Трулльского собора в 692 г. В типиконе Великой церкви этот последний значится под именем Павла Нового с памятью 2 сентября[88], а также 20 и 30 августа; своим прозванием Нового он явно соотносится с Павлом I, тогда как монофелит Павел II (641–653), осужденный собором 680 г. в Константинополе[89], оказался подвергнут забвению. «Новым» Павел III является, конечно, по смыслу

---

[86] *Mateos. I.* P. 205.

[87] *Junack K.* Zu den griechischen Lektionaren. S. 533–534 (см. выше, с. 118).

[88] *Mateos.* II. P. 257. Сергий ошибочно отождествляет Павла Нового с Павлом IV Константинопольским (780–784), покинувшим патриарший престол в разгар иконоборческой борьбы (*Сергий.* Месяцеслов. Т. I. С. 94); между тем, сам Сергий признает, что сведения о кончине Павла III в начале сентября вполне надежны (*Сергий.* Месяцеслов. Т. I. С. 95). Краткая заметка о Павле III находится в старом труде: *Le Quien M.* Oriens christianus. T. I. Paris, 1740. P. 233 (переиздан в 1958, Graz).

[89] *Болотов В. В.* Лекции. Т. IV. С. 499.

своего патриаршего служения, а не мученичества[90]. Возможно, что Альберт Эрхард думал именно о нем как о руководителе работ по окончательному устроению календаря, когда со ссылкой на Ганса Ахелиса[91] (1865–1937) отметил, что Павел III является в итало-греческих календарях последним по времени святым[92].

Безусловно, нуждается в объяснении вопрос о том, почему составители лекционария приняли в качестве стандарта 50-недельный цикл (см. выше с. 32). В связи с этим стоит, возможно, обратить внимание на то, что литургический годы 691/692 и 692/693 были оба продолжительностью в 50 недель. В эти годы Пасха приходилась на следующие даты: 23 апр 691, 14 апр. 692, 30 марта 693[93].

Следует, наконец, обратить внимание на то, что общий характер византийского лекционария отвечает деятельности Максима, последнего крупного подвижника единой Церкви, который в своих путешествиях познакомился с литургическими обычаями Антиохии, Иерусалима, Александрии и Рима, а также был единомышленником патриарха Софрония. Они оба подверглись гонениям монофелитов и были реабилитированы собором 1680 г.[94]

12. В истории византийского литургического богословия преобразованиям, подготовленным Максимом Исповедником, принадлежит исключительное по важности место. После Миланского эдикта 313 г. развитие богослужения в Иерусалиме шло по пути «историзации» литургии, т. е. воспроизведения на пространстве Святой Земли известных исторических событий новозаветной эпохи в соответствующих литургических формах. Найденные тогда приемы и образы навсегда остались достоянием христианского ритуала, хотя и были со временем втиснуты в архитектурные пределы церковных строений как в самом Иерусалиме, так и почти во всех других местах отправления культа. Но «историзация» довольно скоро достигла своего предела, исчерпав сравнительно небольшой список мест и связанных с ними событий; за пределами Иерусалима ее значение было еще более ограничено и кратковременно. Ежегодное повторение литургических последований в тождественных условиях чем дальше, тем больше оказывалось обраще-

---

[90] Выше отмечалось (с. 96), что на день его памяти 2 сентября в некоторых славянских рукописях назначено чтение 1Тим (2.1–7). Понятно, что пополнение месяцеслова производилось *после составления лекционария, а выбор чтений на память того или иного* святого был подвержен колебаниям.

[91] *Achelis H.* Der Marmokalendar in Neapel. Leipzig, 1929.

[92] *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand. Bd. I. S. 35.

[93] Даты приведены по: *Ginzel F. K.* Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Bd. III. Leipzig, 1914. S. 412, Tafel 3.

[94] *Болотов В. В.* Лекции. Т. IV. С. 488.

но к прошлому, порождая ощущение зыбкости эсхатологических надежд на будущее и тщетности возвышенных экзальтаций в настоящем[95]. Стремление представить богослужение не как изображение исторических событий, но символически связать его с общими задачами Церкви стало возникать за пределами Иерусалима и с полной очевидностью сказалось тогда, когда чтение Мк 16.1–8 было заменено в Пасху на Ин 1.1–17. Сложный синтез символических и мистических откровений, которые были суммированы Максимом Исповедником через целостное понимание Церкви и литургии, возвратил литургическим формам необходимую полноту содержания. Слияние человеческой и божественной природы в Христе открыло путь обожения человечества и придало богослужению совершенную самодостаточность, ибо оно стало главным средством высшего богопознания[96]. Создание двух форм богослужения — одной для монашества, другой для мирян — закономерно отразило существование разных возможностей богопознания, какие естественно доступны каждому из этих двух сословий, образующих видимую Церковь.[97] Более того, именно богослужение определило в этом мире место для эсхатологии, т. е. того трансцендентного мира, воплощению которого служит Царство Божие, и это место — евхаристическое служение. Совершенно неслучайно то, что Откровение Иоанна Богослова не вошло в составленный тогда цикл литургических чтений. Значение апокалиптики в христианской среде было высоко в эпоху ожидания второго пришествия, но после Миланского эдикта, принесшего Церкви покой, оно резко упало. Поскольку, согласно богословскому прозрению Максима, Царство Божие вполне открывается через Евангелие, Откровение Иоанна теряет свою значимость. Несмотря на комментарий Андрея Кесарийского (бывшего епископом между 563 и 613 гг.) и решения Трулльского собора о подтверждении Лаодикийского канона, Откровение не было включено в литургию. Позже преемник Андрея по кафедре, Арефа Кесарийский (ок. 860–944), переписал старый комментарий и дал толчок для его нового распространения, что способствовало включению Откровения в греческие библейские рукописи X–XI вв.[98] Но к достижениям литур-

---

[95] Ср.: «Торжественное воспоминание Страстей в Великую пятницу отдельно от Воскресения пасхальной всенощной превратило Пасху из „праздника искупления" в историческое воспоминание известного события — восстания Иисуса из Назарета из гроба в саду Иосифа Аримафейского» (*Dix*. The Shape of the Liturgy. P. 349).

[96] *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996 [переиздание; 1-е изд.: Киев, 1915]. С. 55–58, 86–94, 95.

[97] *Епифанович*. Преп. Максим Исповедник. С. 103–131.

[98] В римской богослужебной практике Откровение нашло свое место, его авторитет был связан с латинским комментарием Викторина Патавского (епископ в Паннонии, †около 304).

гического богословия конца VII в. последующее развитие прибавило сравнительно мало.

13. Стациональное богослужение, с которым была связана в Иерусалиме его «историзация», осуществлялось всей церковью данного города во главе с епископом. По мере распространения христианства и увеличения числа верующих богослужение сосредоточилось в отдельных храмах и возглавлялось уже священниками. Если епископ мог (и может) в отдельные моменты богослужения выступать как заместитель Господа, то эта роль никогда не доставалась священнику, что положило известный предел историзации богослужения[99].

Но по мере становления священнического богослужения стали складываться особые формы приходского и монастырского ритуала, что вызвало к жизни заботу о его унификации. Создание лекционариев и их распространение породило исключительную стабильность византийского богослужения, которой никогда не знал римский патриархат. По всей вероятности, именно с целью стабилизации и были созданы в Константинополе в конце VII в. соответствующие книги.

Постепенное развитие тенденции lectio continua и вовлечение в сферу действия этого принципа все новых библейских книг достигло в византийском лекционарии своей полноты в отношении Евангелия и Посланий апостолов. Положительной стороной этого процесса стало то, что важнейшие для христианства тексты оказались исчерпывающе представлены в течение года не только в богослужении в целом, но даже в пределах одной евхаристической службы. Полнота эта была достигнута, однако, лишь в монастырском ритуале и выполняла не столько учительные или катихизические задачи, сколько являлась одним из средств монашеского самоограничения, орудием воспитания смирения, того, что начиная с VI в. в монашеской среде именовали παιδεία, disciplina. В XIII в. в Византию из монастыря Савы Освященного пришел иерусалимский устав; в нем снято противопоставление монашеского и приходского ритуала. С этого момента каждый городской приход начал следовать правилам монашеской дисциплины.

[99] В Риме историческое развитие шло иначе и как бы в противоположном направлении. В первые века предстоятель богослужения не читал Писания, оно читалось по его благословению кем-либо из сослужащих ему лиц (священником, диаконом), тогда как исключительной привилегией предстоятеля была беседа (проповедь) на прочитанный пассаж. В этом можно видеть сходство с синагогальной практикой, в которой четко различались функции чтеца и таргумана, переводчика на народный язык (вначале арамейский). Со временем чтение в Риме перешло к лицу, возглавляющему богослужение (епископу), благодаря чему к концу первого тысячелетия в употребление стал входить полный миссал (missale plenum), которым епископ руководствовался в богослужении. См.: *Dix.* The Shape of the Liturgy. P. 31–32, 42–43; *Willis.* St. Augustine's Lectionary. P. 2–3.

вследствие чего монастырский вариант чтения Писания становится единственной и обязательной его формой.

Чтение Писания стало одной из литургических форм и в какой-то мере утратило свое основополагающее религиозное значение. При последовательном разбиении евангельского текста на перикопы была проявлена определенная бестактность, которая видна, в частности, в помещении эпизодов, связанных с субботой на воскресенье или будние дни, а также в выделении таких перикоп, которые не представляют собою смыслового единства и не дают, следовательно, проповеднику возможности для серьезного поучения в отдельные дни года. Механическая повторяемость одних и тех же перикоп из года в год оставила за рядовым чтениями (т. е. чтениями синаксаря) в значительной мере символическую значимость.

14. Место новозаветного лекционария в текстологии греческого Нового Завета. При такой сложной структуре сборника источниками текста не могли быть лекционарии предшествующего времени, но только рукопись Четвероевангелия, взятая для эксцерпции заранее намеченных перикоп. Характер текста первого лекционария определяется характером текста того Четвероевангелия, которое было использовано при его составлении. Скорее всего, это была рукопись того же VII в. из собрания того монастыря или скриптория, где осуществлялась работа. Едва ли она была очень древней или какого-нибудь экзотического происхождения, поскольку она должна была содержать нормальный для того времени и того места текст. Поскольку работа осуществлялась в Константинополе, можно допустить, что рукопись содержала текст раннего византийского типа, отвечавший принятой литургической практике.

Исследования лекционария, осуществленные в школе Колвелла, говорят как будто бы о том, что будние чтения и субботне-воскресные чтения лекционария различаются своим характером. Это не может противоречить только что высказанному заключению. Ведь работа такого объема и сложности могла быть разделена между несколькими исполнителями, так что один составлял списки лекционарных чтений, а другие могли делать соответствующие выписки евангельского текста и вносить их в определенные для этого места. Таким образом, уже при первоначальном составлении лекционария могло быть использовано несколько источников. Кроме того, не все сохранившиеся рукописи лекционария восходят к одному архетипу, — это утверждение справедливо по крайней мере в отношении полного лекционария. Ведь наличие нескольких вариантов заполнения будних чтений в циклах Матфея и Луки могло возникнуть лишь при условии, что одна и та же работа

осуществлялась несколько раз. Конечно, полный лекционарий типа «альфа» возник на базе краткого лекционария при недостаточном понимании того, как правильно заполнять чтения будней. Но другие опыты такого рода могли быть осуществлены вполне удачно и оставить свой след только в виде тех или иных текстовых вариантов.

Глава IV.

Славянская версия новозаветного лекционария

§1. История изучения

Славянская версия новозаветных книг с предельной верностью следует за своими византийскими образцами, воспроизводя все их принципиальные особенности, равно как и весь диапазон их вариантности[1]. Ее иногда наблюдаемое отставание в фиксации некоторых явлений может объясняться значительной географической протяженностью славянских земель, так что для распространения и закрепления всякого новшества требовалось длительное время.

Лекционарии, называемые в славянской традиции *апракосами*, были наиболее распространенным типом рукописи в древний период, но, уступив место Четвероевангелию, вышли из употребления в то же время, когда их использование прекратилось и в Византии. Книгопечатание приобрело практическое значение у славян лишь во второй половине XVI в., когда лекционарий уже был мало употребительной книгой; к тому же европейское влияние в этой сфере вело к изданию связного (четьего) текста как Евангелия, так и Апостола. Впрочем, все без исключения издания этой эпохи были снабжены литургическими указателями для применения за богослужением. Однако в XVII в. на Украине одно за другим стали появляться издания апракоса (Угорцы, 1620, Луцк, 1640, Львов, 1706), которые содержали чтения из Апостола и Евангелия только на воскресенья[2]. Издания посвящены местным епископам и, по всей вероятности, могли служить пособием для архиерейского служения, чем и объясняется их необычный состав. Эти апракосы восстанавливали забытую святоотеческую традицию епископского толкования Евангелий за воскресным богослужением, хорошо известную славянам через перевод бесед на Евангелие Иоанна Златоуста, патриарха Каллиста, а также учительное евангелие Константи-

---

[1] Важным пособием для написания этой главы явились недавно опубликованные историографические труды: См.: *Thomson F. J.* The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible. Ljubljana; Sheffield, 1998. P. 605–920; *M. Garzaniti.* Die altslavische Version der Evangelien. Köln; Weimar; Wien, 2001.

[2] Название, под которым эти издания известны в библиографии, «Апостолы и евангелия». Помощь в библиографических разысканиях любезно оказал мне А. В. Вознесенский.

на Преславского, евангельские беседы Кирилла Туровского. Вместе с тем, они могли быть предназначены и для небогатых сельских приходов, в которых практиковалось только воскресное богослужение, а чтение Апостола и Евангелия осуществлялось одним лицом — священником. Можно предположить, что эти публикации были вызваны необходимостью противостоять религиозной экспансии католического окружения. В 1707 г. в Киеве было осуществлено роскошное издание полного Евангелия-апракос в его обычном для рукописей составе под заглавием «Евангелие или благовествование»; назначением его было, по всей вероятности, служить напрестольным евангелием. Интересно, что предисловие с посвящением гетману Мазепе было удалено из большинства известных экземпляров, а в нем находились поразительные свидетельства того, в какой степени книга такого рода была уже в это время чужда церковному обиходу. Ср.: «О сеи новаго завѣта книзѣ къ чтенію евангеліи новымъ образомъ ни въ чемъ же церкви свѧтои православнои противномъ расположеніи известенъ бѹди ... новое книги сеѧ составленіе, аще и въ расположеніи чтеніи евангельскихъ мало и премѣнисѧ ради неискоусства прочихъ, обаче нѣсть повреждено. вредительнѣише же паче есть коснѣніе чтеца, егда ищет престоупки, превращеніе листовъ, згибаніе книги семо и овамо... ко праздничномоу токмо и ко повседневномоу чтенію евангеліѧ расположены есть, а не все цѣлое евангеліе тѵпомъ изображено есть»[3].

Много позже, в 1854 г. Синодальная типография в Москве также напечатала полное Евангелие-апракос. Его составитель, Петр Васильевич Хавский (1771–1876), чиновник Сенатского архива в Москве, был археограф-любитель[4]. Издание, адресованное «единоплеменным Священникам», получило невразумительное заглавие «Божественное и священное Евангелие, сиречь книги божественного и священного Нового Завета»[5], которое так же, как и предисловие к киевскому изданию, показывает, до какой степени лекционарная форма текста была чужда тогдашней церковной практике. В 1904 г. книга была переиздана московской Синодальной типографией под удобопонятным заглавием «Святое Евангелие, в порядке церковных чтений изложенное»[6].

---

[3] Предисловие воспроизведено в книге: *Пекарский П.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 2. с. 147.

[4] Описание жизни и трудов этого любопытного человека содержит «Русский биографический словарь» (том «Фабер-Цявловский». СПб., 1901. С. 263–266. Статья подписана инициалами А. Ч.).

[5] В этом же году при описании Остромирова евангелия был использован древнерусский термин «апракос или опракос». См. Справочный энциклопедический словарь, издающийся под редакцией А. Старчевского. СПб., 1854. Т. 9. Ч. 1. С. 360.

[6] Только что Евангелие-апракос опубликовано вновь Российским библейским обществом: Святое Евагелие-апракос по церковным зачалам расположенное на церковнославянском и русском языках. Составитель А. А. Алексеев. М., 2007.

Развитие славистики в России в начале XIX в. сопровождалось возникновением серьезного интереса к рукописям, созданием рукописных собраний и составлением их описаний. При обращении к лекционарным рукописям археографы пользовались выражением «евангельские чтения», но со временем наука усвоила терминологию древнерусских книжников. В научное употребление термин *апракос* был введен двумя профессорами Московской духовной академии А. В. Горским (1812–1875) и К. И. Невоструевым (1815–1872) для характеристики соответствующих славянских рукописей[7] и получил распространение главным образом через труды их ученика Г. А. Воскресенского (1849–1918) по изучению славянской традиции Евангелия. К концу XIX в. *апракос* стал основным термином русской науки[8].

Первая старинная рукопись, вызвавшая не только научный, но и общественный интерес была Остромирово евангелие 1056/57 г., краткий евангельский апракос. В предисловии к ее изданию А. Х. Востоков (1781–1864) в частности писал: «Здесь помещены не все Евангелия и не в обыкновенном порядке Евангелистов, а только чтения Евангельские на известные дни и праздники. Так расположены все древнейшие списки Евангелий. Полные же, по Евангелистам расположенные Евангелия, или Четвероевангелия, большей частью сохранились только в списках XV–го и позднейших веков. Мало их встречается, принадлежащих XIV веку»[9]. В согласии с этой точкой зрения находились и выводы А. В. Горского и К. И. Невоструева: тип апракосного евангельского текста старше текста четьего (т. е. связного) и в древности был распространен более, чем четий текст; последний получил распространение из монастырей, где читался, правился и переписывался монахами[10]. Современные описания позволяют проверить эти впечатления первых археографов. Так, среди рукописей XI–XIII в., хранящихся в библиотеках бывшего СССР, четвероевангелий в три раза меньше, чем евангельских лекционариев (32 и 102 рукописи соответственно), для Апостола эти пропорции еще разительней (5 и 27 соответственно)[11]. Для источников XIV в. пропорции уже иные: четьих

---

[7] Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. Т. I. М., 1855. С. 215.

[8] Он вызвал резко отрицательное отношение Н. Н. Глубоковского как «своеобразно древнеславянское изобретение весьма невысокой филологической пробы» (Глубоковский Н. Н. Греческий рукописный евангелистарий. С. 30, примеч.). Однако и другой литургический термин *праздник* своей внутренней формой отражает ту же самую идею свободы от обязательного труда, vacatio, dolce far niente.

[9] Остромирово евангелие 1056–57 года. С приложением греческого текста Евангелий и с грамматическими объяснениями изданное А. Востоковым. СПб., 1845. С. VI.

[10] *[Горский А. В. и К. И. Невоструев]* Описание славянских рукописей московской синодальной библиотеки. Отдел I: Священное Писание. М., 1855. С. 289.

[11] Подсчеты сделаны по изданиям: Сводный каталог славяно-русских рукописных

рукописей Евангелия сохранилось 94, тогда как евангельских апракосов 132, в Апостоле соответственно 24 и 32. Из 500 рукописей Евангелия XI — начала XV вв., зарегистрированных в каталоге Л. П. Жуковской[12], на Четвероевангелия приходится уже половина. В XV–XVI вв. пропорции меняются в пользу Четвероевангелия[13].

Если в византийской письменности кратких лекционариев не меньше, чем полных (см. выше, с. 31), то в славянской письменности заметно количественное преобладание полных лекционариев. Так, от периода XI–XIV в. сохранилось 37 кратких евангельских апракосов, тогда как полных уже 152. Преобладание полных лекционариев объясняется особенностями восточнославянской церковной жизни, где после принятия в киевском Печерском монастыре Студийского устава в редакции патриарха Алексея Студита (1025–1043)[14], этот устав монашеского богослужения и связанный с ним полный апракос получили применение также и в приходском богослужении.

Преобладание в первый период славянского богослужения рукописей лекционария способствовало закреплению представления о том, что история славянской письменности и славянского богослужения началась именно с лекционария. Первым известным лекционарием с очевидными признаками древности было Остромирово евангелие. Под впечатлением от издания Востокова Павел Шафарик (1795–1861) заявил, что именно эта рукопись сохраняет первоначальный перевод и даже приписал Добровскому мнение о том, что Кирилл и Мефодий перевели только «чтения евангельские и апостольские», т. е. апракос[15]. Вторым стало Ассеманиево евангелие, которое Шафарик уже знал и упомянул в своих заметках о глаголице. Полноценное сообщение о рукописи сделал в России И. И. Срезнев-

---

книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984; Сводный каталог славяно-русских книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. I (Апокалипсис–Летопись Лаврентьевская). М., 2002. Во второй из названных книг находятся значительные дополнения к первой.

[12] *Жуковская Л. П.* Текстология и язык. С. 355–366. Здесь перечень рукописей расположен по собраниям и хранилищам. В более ранней публикации он дан в порядке названий рукописей и их условных обозначений. См.: *Жуковская Л. П.* Типология рукописей. С. 314–332.

[13] Существует также каталог приблизительно 1100 славянских рукописей Евангелия с классификацией их по литургическим типам. См.: Евангелие от Иоанна в славянской традиции. Приложение 2. Самый обширный каталог славянских рукописей Евангелия в 2257 единиц с типологической характеристикой издал М. Гарзанити. См.: *Garzaniti M.* Die slavische Version der Evangelien. S. 509–584.

[14] См.: *Пентковский А. М.* Типикон.

[15] *Шафарик П. П.* Взгляд на древность глагольской письменности // Известия имп. Академии наук по отделению русского языка и словесности. Т. 1. 1852. С. 382, 388. Добровский не знал ни одного краткого апракоса и первоначальным считал текст Галицкого четвероевангелия 1144 г.

ский (1812–1880)[16] еще за несколько лет до первого издания, выполненного Франьо Рачким (1828–1894) в 1865 г.[17] В речи на Кирилло-мефодиевских торжествах 1863 г. Невоструев впервые привел развернутые доводы в пользу того, что в начале своей миссии Кирилл и Мефодий перевели именно краткий евангельский апракос[18]. Для такого заключения тогда были все основания. Во-первых, очевидно было преобладание лекционарного текста в древности; хотя господство принадлежало все-таки полному, а не краткому апракосу. Во-вторых, в сфере языка преимущество древности безусловно стояло на стороне Остромирова и Ассеманиева евангелий, если сравнивать их, с одной стороны, с таким полным апракосом, как русское Мстиславово евангелие XII в., а с другой, — с такими тетрами, как русские Галицкое евангелие 1144 г. и Типографское евангелие начала XII в.; все эти рукописи Невоструев прекрасно знал и не раз обращался к ним в своих трудах[19]. Он, однако, не придал серьезного значения известиям о Зографском и Мариинском евангелиях, о которых сообщал Срезневский[20] и другие археографы. В-третьих, после публикации Горским жития Кирилла[21] вполне достоверным историческим фактом можно было считать сообщение 14-й главы Жития о начале переводческой работы: **и тогда сложи писмена и начѧ бесѣдоу писати еуаггельскоую искони бѣ слово и слово бѣ ѿ бога и богъ бѣ слово и прочаѧ**[22]. Раз житиеписатель, возможно, сам Мефодий, цитирует Ин (1.1) как первые слова перевода, значит речь идет о Евангелии-апракос, которое как раз этим стихом и открывается. Через несколько лет в ответ на критику «Описания славянских рукописей»

[16] *Срезневский И. И.* Ватиканское глаголическое евангелие // Известия ОРЯС. Т. 10 (1861-63). Стлб. 160.

[17] *Racki F.* Assemanov ili Vatikanski evagelistar. Zagreb, 1865.

[18] *Невоструев К. И.* Записка о переводе Евангелия на славянский язык, сделанном свв. Кириллом и Мефодием // Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865. С. 209–234.

[19] Галицкое евангелие вошло в состав «Описания славянских рукописей московской синодальной библиотеки» (см.: *Горский А. В.* и *К. И. Невоструев.* Описание. С. 208–215). Мстиславова, Галицкого и Типографского евангелия Невоструев касается в своем большом труде, опубликованном посмертно спустя столетие. См.: *Невоструев К. И.* Исследование о Евангелии, писанном для новгородского князя Мстислава Владимировича в начале XII века, в сличении с Остромировым списком, Галичским и двумя другими XII и одним XIII века // Мстиславово евангелие XII века. Исследования. М.: Скрипторий. 1997. С. 5–649.

[20] *Срезневский И. И.* 1) Исследования о древних памятниках старославянской литературы. 4. Глаголическое четвероевангелие В. И. Григоровича // Известия ОРЯС. 1853. Т. 2. С. 241–247; 2) Известие о глаголическом четвероевангелии Зографского монастыря // Известия ОРЯС. 1855–56. Т. 4. С. 369–377.

[21] *[Горский А. В.]* О свв. Кирилле и Мефодии // Москвитянин. 1843. Часть 6. С. 405–434.

[22] Цитируется по изданию: *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Ленинград, 1930. С. 27.

Невоструев без колебаний повторяет, что первоначально переведен был апракос[23], хотя как раз в «Описании» об этом ничего и не говорилось. В своей речи Невоструев упоминает тождественное мнение Шафарика о том, что первоначальный перевод отражен в Остромировом евангелии, а Четвероевангелие переведено учениками Кирилла и Мефодия в Болгарии.

В отличие от Невоструева И. В. Ягич (1838–1923) не считал, что древние апракосы и тетры составляют две различные по языку группы, он предпочитал думать, что различие между ними развилось со временем[24]. Однако в то же время он принял тезис Невоструева о том, что первоначальный перевод охватывал только апракос, и позже в своей фундаментальной «Истории церковнославянского языка» без колебаний заявил, что Константин перевел Евангелие-апракос и Апостол-апракос[25]. Между тем он сам издал в 1879 и 1883 гг. два глаголические четвероевангелия[26], которые по архаичности своих лингвистических черт с полной очевидностью превосходили не только Остромирово, но и Ассеманиево евангелия. В примечаниях к Мариинскому евангелию Ягич, в полном согласии с мнением Невоструева, попытался даже привести лингвистические доказательства вторичности текста четвероевангелия, который сформировался на славянской почве якобы из готового перевода апракоса. Он обратил внимание на то, что слово кънигъчии, как своеобразный тюркизм[27], явно вторично рядом с первичным кънижьникъ и встречается в Мариинском евангелии в перикопе Мф (23.13–33), которая не входит в состав краткого апракоса[28]. Ягич допустил логическую ошибку: принадлежность слова Мариинскому списку конца X в. вовсе не говорит о его принадлежности архетипу IX в., ведь Мариинский список, как и всякий другой, содержит множество языковых и текстовых новшеств, чему есть немало примеров[29].

---

[23] *Невоструев К. И.* О составе Библии в древней России и о других предметах // Сборник ОРЯС. 1870. Т. 7. № 6. С. 1–78 (особо с. 26–30).

[24] *Ягич И.* В. Четыре критико-палеографические статьи // Отчет о присуждении Ломоносовской премии за 1883 г. СПб., 1884. Приложение, с. 78–79.

[25] *Jagić V.* Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913. S. 31.

[26] *Jagić V.* Quattuor evangeliorum codex glagoloticus, olim Zographensis nunc Petropolitanus. Berolini, 1879; *Ягич И. В.* Мариинское евангелие с примечаниями и приложениями. СПб., 1883.

[27] Показателем тюркского происхождения слова является суффикс *-чи*. См.: *Погорелов В. А.* Образование имен существительных с окончанием *-чи* в древнеболгарском языке. Варшава, 1914 (оттиск из журнала «Русский филологический вестник»).

[28] *Ягич*. Мариинское евангелие. С. 467.

[29] См. подробный разбор этого места: Евангелие от Иоанна в славянской традиции. С. 20. Оценка текста вне текстологии рукописей и лишь путем лингвистической оценки лексических единиц не является надежным средством решения вопроса о происхождении текста. Так, в древнем славянском паримийнике в Числ (11.16) читается кънигъчии (списки Григоровичев и Захарьинский), тогда как в правленом тексте Лобковского

Однако от его наблюдательности не скрылось, что апракосный текст проявляется в тетре такими элементами как имя исоусъ на месте местоимения или формулой въ врѣмѧ оно[30].

Итак, публикация Мариинского и Зографского евангелий была поистине крупнейшим событием в славистике, требовавшим серьезного пересмотра вопроса о формировании первых письменных текстов, но этого не произошло. Можно думать, что Ягич легко согласился с Невоструевым потому, что сам был далек от историко-литургических интересов и как католик считал себя не вправе вмешиваться в вопросы византийского богослужения. Авторитет Ягича был столь велик, что его мнение всегда принималось с доверием и почти никогда не оспаривалось. Так в славистике сформировался взгляд на первичность лекционария среди произведений церковной письменности, переведенных Кириллом и Мефодием[31]. На фоне становления христианской письменности у народов Средиземноморья и Европы славянская традиция оказалась уникальна, ибо во всех других случаях переводилось Четвероевангелие.

Концепция о первичности апракоса могла поддерживаться также и историей паримийника, представлявшего собою ветхозаветную параллель к апракосу. Принадлежность паримийника кругу первых переводов Кирилла и Мефодия не вызывает сегодня сомнений, но именно Ягич с этим никогда согласен не был, вследствие чего и не включил его в этот круг[32].

Кажется парадоксальным, что с точкой зрения о первичности лекционария были согласны и те издатели, которые стремились выявить древнейшую форму славянской версии, но публиковали при этом текст Четвероевангелия, а вовсе не апракоса. Так поступил Воскресенский в своем историко-критическом издании Ев. от Марка[33]. Еще удивительнее, что так поступил чешский библеист и славист Иосиф Вайс (1865–1959) в своей «реконструкции» первоначального перевода[34].

списка — кънижьникъ (см.: *Рибарова З.* Јазичните слоеви во Григоровичевиот паримеjник // Прилози. Одделение за лингвистика и литературна наука. XXII/1–2. Скопjе, 1997. С. 136). Ср. также ниже примеч. 68.

[30] *Jagić V.* Entstehungsgeschichte. S. 31–32.

[31] Этот взгляд закрепился в науке на столетие с лишним, он отражен в большинстве трудов по кирилло-мефодиевскому вопросу. См. его изложение в книге: *Флоря Б. Н.* Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 128–129.

[32] См. полемику с ним по этому вопросу: *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста книги бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. I. Варшава, 1912. С. CCXCIV–CCXCIX.

[33] *Воскресенский Г. А.* Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций. М., 1894.

[34] *Vajs J.* 1) Byzantská recense a evangelijní kodexy staroslověnské // Byzantinoslavica. T. I (1929). S. 1–9; T. 4 (1932). S. 1–10; 2) K characteristice nejstarších evangelských rukopisů staroslověnských // Byzantinoslavica. T. 5 (1933–34). S. 113–119; 3) Evangelium sv. Matouše. Praha, 1935; 4) Evangelium sv. Marka. Praha, 1935; 5) Evangelium sv. Lukaše. Praha, 1936; 6) Evangelium sv. Jana. Praha, 1936.

Между тем Воскресенский стремился связать свое издание со сложившейся к этому времени теорией текста. Так, он выделил в отдельную редакцию «Б» все полные апракосы, но не смог отделить краткие апракосы от тетров в редакции «А». Рецензент его труда, М. Н. Сперанский (1863–1938)[35], в свою очередь также пытался связать теорию текста с наличным материалом. Суждения его были вполне разумны; он полагал, например, что «переработка апракоса в тетр в то же время была переработкой и старого текста по норме того греческого тетра или тетров, которые служили образцами редактора или редакторов; эта переработка была не единовременная, а постепенная, т. е. многие места прежнего апракоса только со временем изменились в духе тетра и только со временем, таким образом, получился однообразный более или менее текст славянского тетра». Исходя из вышеприведенных соображений он посвятил специальное исследование поискам того греческого лекционарного оригинала, который мог быть использован для первичного славянского перевода[36]. С этой целью он обратился к самому авторитетному в то время изданию греческого новозавстного текста, а именно 8-му изданию Тишендорфа, в котором, конечно, не обнаружил никаких чтений, которые отразили бы специфику лекционария. Сперанский не нашел подхода к этому материалу, и труд его остался незаконченным (в конце статьи обещано продолжение, которое никогда не появилось). Но исторически именно Сперанскому принадлежит первая попытка определить специфику лекционарного текста, на три десятилетия опередившая более удачный опыт Колвелла.

В это же время с вопросом о греческом оригинале славянского полного апракоса столкнулся и издатель Мирославова евангелия Любомир Стоянович (1860–1930). Он обратил внимание на особый состав этой рукописи, совпадающей в распределении будних чтений с типом «альфа», открытым чуть позже Брейтвейтом в греческой традиции (см. выше, с. 34). Привлеченный для консультации Пантелеимон Комнин[37] тотчас указал на греческую рукопись 985 г. из собрания СПбДА (РНБ, Б 1/5, fol. 1–303, ℓ 1552) с таким же распорядком чтений[38]. Тема эта, однако, не получила тогда дальнейшего развития.

---

[35] *Сперанский М. Н.* Рецензия на труды Г. А. Воскресенского // Отчет о 39-м присуждении наград графа Уварова. СПб., 1899.

[36] *Сперанский М. Н.* К истории славянского перевода Евангелия // Русский филологический вестник. 1899. Т. 41. С. 198–219 (процитированные слова находятся на с. 200 этой публикации). Позицию Сперанского поддержал К. Горалек: *Horálek K.* K otázce poměrů stsl. evangeliáře a tetra // Časopis pro moderni filologii. 1947. Roc. 30. S. 102–105.

[37] Известный также как Пантолеон Комнин (Παντολέων Κομνηνός, 1867–1823); греческий богослов, с 1897 г. преподавал в богословской школе на о. Халки, до этого несколько лет учился в Московской духовной академии.

[38] *Стояновић Љ.* Јеванђеље великославнога кнеза Мирослава, сына Завидина. Беч. 1897 [предисловие].

В стремлении примирить позицию Ягича с явно наблюдаемой лингвистической первичностью тетров чешский славист Вацлав Вондрак (1859–1925) высказал мысль о том, что первоначальный апракос лучше сохранился в составе дошедших рукописей тетра, чем в тех отдельных рукописях, в которых он нам сегодня известен[39]. Идея Вондрака показалась Вайсу удобной для примирения противоречий между материалом и задачами его издания и сделалась одним из непременных компонентов теории текста славянского Евангелия.

Следует отметить, что славянские рукописи изучали прежде всего слависты, т. е. специалисты по истории письма, языка, литературе. Они не всегда могли взглянуть на свой материал глазами историка церкви или церковной письменности, оценить его с точки зрения истории литургических форм. Такое развитие науки объясняется тем, что церковно-религиозная значимость древних славянских текстов была уже утрачена к тому времени, когда историко-филологическое изучение материала выделилось в самостоятельную дисциплину. И все же на фоне историко-филологического подхода плодотворным оказывается применение церковно-исторических приемов исследования, о чем говорят большие достижения таких деятелей науки как Иосиф Добровский (1753–1829), А. В. Горский, К. И. Невоструев, принадлежащих первой эпохе развития славистики, а в следующих поколениях И. Е. Евсеев (1868–1921), И. Вайс, Н. И. Туницкий (1878–1934), И. Л. Тандарич (1935–1986), В. Ткадльчек (1915–1997) и некоторые другие. В России, где хранились самые большие собрания славянских рукописей, работа с ними после революции 1917 г. остановилась на несколько десятилетий. В славянских странах в это время были осуществлены и опубликованы следующие работы по изучению лекционария.

В. А. Погорелов (1872–1955) выпустил исследование о Саввиной книге, кратком апракосе X в. С большой тщательностью автор описал текстовые особенности рукописи. Их своеобразие рядом с другими древними источниками текста он оценил как редактуру, выполненную писцом Савой при написании рукописи; редактура, как это часто бывает, охватывает лишь первую половину рукописи и не доведена до конца[40]. Структурное своеобразие этого лекционарного сборника не

---

[39] *Vondrák V.* O cksl. překladu evangelia v jeho dvou různých částech a jak se nám zachoval v hlavnějších rukopisech (zvláště též v Nik., Nik.b a Hval.) // Даничићев зборник. Београд; Љубљана. 1925. С. 9–27.

[40] *Погорелов В.* Из наблюдений в области древнеславянской литературы. 3 // Sborník filosofické fakulty university Komenského v Bratislavě. 1927. Rocnik V. Cis. 46. S. 1–116 (особо с. 80–82). Как показало сравнение с евангельскими пассажами глаголического Синайского евхология, в них представлена та же самая редактура, что и в Саввиной книге; следовательно, она не является творчеством писца Савы, а произведена в недрах

привлекло внимания исследователя, он не обратил внимание на то, что при повторении на разные дни синаксаря одни и те же евангельские пассажи различаются характером своего текста. Полемизируя с Погореловым, Карел Горалек (1908–1992) отметил, что отдельные места Саввиной книги, свободные от редактуры, могут давать надежные свидетельства о первичном славянском переводе[41]. Специально посвященная проблеме славянского апракоса работа польского исследователя Лешека Мошинского (1928–2007) подтвердила сложившуюся точку зрения о том, что первоначальный апракос вошел в состав Четвероевангелия, возникшего позднее[42]. Кроме того в своем исследовании автор изложил историю исследования апракоса и привел сведения о литургической разметке текста в Мариинском и Зографском четвероевангелиях. В опубликованной через сорок лет статье Мошинский подтвердил традиционный взгляд о том, что Апостол-апракос также был переведен раньше связного текста этой книги[43].

Новое направление в изучении славянского лекционария было открыто Л. П. Жуковской (1923–1994) в ее исследованиях 60-х гг., обобщенных в уже названных двух больших публикациях 1968 и 1976 гг. (см. выше, примеч. 12). Ничего не зная о работах Колвелла и его школы, она встала на тот же путь структурного анализа новозаветного лекционария и пришла к выводу о том, что рукописи апракоса следует сопоставлять по чтениям одного и того же дня. Работа Жуковской создавалась в рамках истории церковнославянского языка и подчинена прежде всего лингвистическим целям, поэтому автор, с одной стороны, не уделяет должного внимания вводным формулам и систематическим переделкам в инципитах перикоп, а, с другой стороны, преувеличивает значимость той вариантности, которая вызвана языковой нормой. Это объяснялось не только научной традицией, восходящей к Ягичу и его «Истории церковнославянского языка», но и невозможностью провести текстологический анализ произведения с контролируемой текстовой традицией, методы которого еще не были в это время освоены[44]. Жуковская ограничилась приведением коллаций ру-

---

глаголической письменности. См.: *А. А. Алексеев.* Рец. на: *I. C. Tarnanidis.* The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki. 1988 // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. Vol. 35 (1989). С. 218–229.

[41] *Horálek K.* Význam Savviny knigy pro rekonstrukci stsl. překladu evangelia // Věstnik královské české společnosti nauk. Třida filosoficko-historicko-filologická. 1946. Čis. 3. Praha, 1948.

[42] *Moszyński L.* Staro-cerkiewno-słowiański aprakos // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. 2. Warszawa, 1957. S. 373–395.

[43] *Moszyński L.* Jaki Apostol-aprakos przetłumacyli i zredagowali nauczyciele słowian, Konstantyn i Metody, przed wyjazdem na Morawy // Z polskich studiow sławistycznych. Seria IX. Jezykoznawstwo. Warszawa, 1998. S. 203–211.

[44] Имею в виду квантитативный метод Колвелла-Тьюна, впервые представленный в их

конисей[45] без каких-либо выводов об их текстологической группировке. Подчеркивая самобытность апракосного текста, Жуковская допускала его параллельное и независимое развитие рядом с четьим текстом. Значительны, однако, оказались ее достижения в типологическом изучении апракоса, основанные на непосредственном знакомстве с пятьюстами рукописей Евангелия XI — начала XV в. Независимо от Брейтвейта она выявила в распределении будних чтений циклов Матфея и Луки тип «альфа», известный ей всего по двум славянским рукописям, а именно сербскому Мирославову евангелию ок. 1185 г. (Белград, Народный музей, 1538), и болгарскому Евангелию XIV в., частичной сохранности (РГБ, собр. Григоровича 9)[46]. В это же время на структурное своеобразие Мирославова апракоса обратила внимание Ивона Бернс, соединив тем самым две независимые до того традиции изучения греческого и славянского лекционария[47].

По структурным признакам Жуковская разделила рукописи полного апракоса на 20 групп, основанием для этой классификации послужили два признака: способ заполнения будних чтений 17-й недели в цикле Ев. от Матфея и способ определения первого дня недели, которым может быть воскресенье, понедельник или суббота[48]. Тут, правда, нужно заметить что, в какой степени эта вариантность является собственно славянским феноменом, а в какой унаследована из греческих источников, неизвестно.

Жуковская осуществила издание Мстиславова евангелия начала XII в.[49] Рукопись содержит в себе полный апракос, созданный в X в. в Болгарии и нашедший после крещения Руси благоприятные условия для распространения у восточных славян. Как парадная и дорогая ко-

---

публикации в 1963 г.: *Colwell E. C., Tune E. W.* The Quantitative Relationships Between MS Text-Types // Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey. Freiburg im Bresgau. 1963. P. 25–32. Метод хорошо зарекомендовал себя в славистике. См.: *Алексеев А. А.* 1) Проект текстологического исследования Кирилло-Мефодиевского перевода Евангелия // Советское славяноведение. 1985. № 1. С. 82–95; 2) Цели и методы текстологического исследования лингвистических источников XI–XVII вв. // Русистика сегодня / Язык: Система и ее функционирование. М., 1988. С. 188–209. Ср. о применении его для исследования армянских библейских рукописей: *Alexanian J. M.* The Profile Method and Identifying of Textual groups within the Armenian Ms Tradition // Armenian Texts, Tasks and Tools. Ed. by H. Lehmann and J. J. S.Weitenberg. Aarhus Un-ty Press. 1993. P. 44–56.

[45] *Жуковская.* Текстология и язык. С. 21–83.

[46] *Жуковская Л. П.* Рукопись № 9 из собрания Григоровича // Советское славяноведение. 1971. № 3. С. 83–91. Текст рукописи издан: *Десподова В.* Григоровичево евангелие бр. 9. Прилеп, 1988.

[47] *Бернс И.* Распоред недељних перикопа у Мирослављевом јеванђељу // Зборник Народног музеја у Београду. Т. VI. 1970. С. 259–286. Английское резюме статьи привлекло внимание Метцгера: *Metzger B. M.* The Early Versions. P. 410.

[48] *Жуковская.* Типология рукописей. С. 260–272.

[49] Апракос Мстислава Великого / Издание подготовили Л. П. Жуковская, Л. А. Владимирова и Н. П. Панкратова под редакцией Л. П. Жуковской. М., 1983.

пия, изготовленная по заказу князя Мстислава (1076–1132), она отличается исключительной полнотой текста, отражающей использование большого числа источников. Внимание Жуковской к полному апракосу было обусловлено тем, что к этому типу относится большинство лекционариев восточнославянского (русского) происхождения; вслед за Воскресенским она склонялась к неверному мнению о том, что родиной полного апракоса была Древняя Русь.

Размах лексической вариантности в будних чтениях полного апракоса, который впервые удалось описать Жуковской, в таком объеме не фиксируется в греческих источниках[50]. Источниковедческая база, на которую опираются эти наблюдения, много шире той, что создана исследователями греческого текста, поэтому они заслуживают серьезного внимания. Наконец, она впервые описала лекционарий, содержащий чтения из Апостола и Евангелия, общее количество единиц которого в славянской письменности не превышает трех десятков, а в греческой доходит до двухсот, и высказала мнение, что апракос именно такого типа мог быть впервые переведен Кириллом и Мефодием[51]. Предположение это, однако, не может быть признано достоверным, потому что лекционарии Апостол-Евангелие предназначались для сельских приходов и неудобны ни для миссионерских задач, ни для придворного богослужения, на организацию которых и была, прежде всего, направлена деятельность Кирилла и Мефодия. Кроме того, в числе лекционариев с чтениями из Апостола и Евангелия есть краткие, полные и сверхкраткие, а высказывая свое предположение, Жуковская принимала во внимание только сверхкраткий тип лекционария, не выяснив его отношения с двумя другими.

Работы Жуковской внесли оживление в славистику и стимулировали интерес к такому сложному произведению письменности, каким является лекционарий. Однако дальнейшие исследования этих памятников долго ограничивались лингвистическими и текстологическими задачами, литургический подход к этому материалу был найден далеко не сразу.

Сходными причинами, по-видимому, объяснялся интерес к полному апракосу в его сербских списках и хорватского исследователя Иосипа Враны (1903–1991)[52]. Его внимание прежде всего было обращено на месяцесловную часть рукописей, но его вывод о том, что полный

---

[50] *Жуковская.* Типология рукописей. С. 235–7.

[51] *Жуковская Л. П.* Об обьеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием // Вопросы славянского языкознания. Вып. 7 (1963). С. 73–81.

[52] См. его главные труды в этой области: *Vrana J.* 1) O tipovima, redakcijama i međusobnom odnosu staroslovenskih evandelja // Slavia. T. 26. 1957. S. 321–336; T. 29. 1960. S. 552–571; 2) L'Évangeliare de Miroslav. Contribution a l'étude de son origine. s'-Gravenhage, 1961; 3) *Врана И.* Вуканово еванђеље. Београд. 1967.

апракос был первым текстом, переведенным Кириллом и Мефодием, не получил признания в славистике. Вместе с тем, особенности структуры и языка Мирославова евангелия дают серьезные основания для того, чтобы относить его к свидетелям самых ранних этапов становления славянской версии лекционария.

Источниковедческие исследования болгарского филолога Екатерины Донграмаджиевой продолжают структурный анализ славянских рукописей Евангелия[53]. В частности, она обнаружила, что Мирославов тип полного апракоса, описанный Жуковской по двум славянских рукописям, засвидетельствован еще в двух других, тогда как его следы обнаруживаются еще в 14 рукописях[54]. Она также представила в полном виде всю вариантность славянского синаксаря по 86 спискам[55].

В русле работ Жуковской осуществляются также исследования литовского слависта С. Ю. Темчина по типологии славянского лекционария. От его внимания не укрываются довольно мелкие структурные особенности, но догадки и концепции, призванные объяснять наблюдаемый материал, находятся в разрыве с историко-литургическими представлениями современной науки[56]. Так, он выделяет как первичный пасхально-воскресный тип лекционария, неизвестный ни греческой, ни славянской письменности. Смелая гипотеза опирается на наблюдение, согласно которому в чтениях воскресений уровень вариантности текста 13 %, тогда как в буднях 33 %, а по мнению автора, именно стабильность является признаком древности текста. Не говоря о том, что устойчивость воскресений (если таковая действительно существует) обусловлена, скорее, тем, что они подверглись сравнительно поздней редактуре, наблюдения такого рода не дают оснований для реконструкций несуществующих книг.

---

[53] Частью эти работы уже названы выше.

[54] *Дограмаджиева Е.* Нови данни за апракосите от мирославски тип // Старобългаристика. 1999/1. С. 3–13.

[55] *Дограмаджиева Е.* Синаксарните четива в ранните славянски евангелски ръкописи // Старобългаристикаю 2000/1. С. 3–40. Ср. также другие публикации Е. Дограмаджиевой по этому вопросу: 1) Неточности и описки в календаре Саввиной книги // Старобългаристика. 1991/3. С. 36–40; 2) Структура на славянските ръкописни четвероевангелия // Славянска филология. Т. 21. София, 1993. С. 22–30; 3) Състав на славянските ръкописи четвероевангелия // Старобългаристика. 1993/2. С. 3–20; 4) Особености в структурата на славянските четириевангелия през XV век // Българският петнадесети век. София, 1993. С. 201–204.

[56] См., в частности: *С. Ю. Темчин.* 1) История формирования славянского краткоапракосного евангелия. Попытка обобщения // Slavia. Т. 66. 1997. S. 21–34; 2) Пасхально-воскресенский апракос — неизвестный структурный тип славянского служебного евангелия // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 4. М., 1998. С. 61–79; 3) Текстологическая семья Мстиславова евангелия: новые данные о группировке древнерусских списков полного апркоса // Slavistica vilnensis. Vol. 47/2. 1998. С. 133–233, и др. *Garzaniti.* Die altslavische Version der Evangelien (S. 648–650) перечисляет около 20 других работ автора.

В это же время Б. И. Скупскому удалось найти в греческом тексте чтение, отличавшее лекционарий от Четвероевангелия. Обнаружив в славянских источниках два варианта стиха Лк 23.45 (a) слънцоу мръкшоу. и катапетазма цркъвънаа раздра сѧ и (b) помръче слъньце и катапетазма ц. р., Скупский смог установить, что чтение (b) с личным глаголом является принадлежностью лекционария. Он нашел подтверждение этому факту в греческих рукописях Публичной библиотеки в Санкт-Петербурге (РНБ), поскольку издание Г. фон Зодена не могло оказать в этом отношении помощи. Поскольку чтение (a) с дательным самостоятельным имеет в славянских источниках преимущественное распространение, Скупский высказал мнение, что «славянский перевод четвероевангелия предшествовал переводу полного апракоса»[57].

В целом работы Жуковской существенно повысили научный уровень лингвистических исследований, построенных на материале славянских рукописей Евангелия. Иногда, впрочем, тезис о различиях в чтении одного и того же пассажа в разных частях лекционария воспринимался механистически. Например, Е. М. Верещагин демонстрирует разночтения в пассаже Ин (14.14–17), как он читается в Саввиной книге в 6-ю субботу после Пасхи и на утрени Страстной Пятницы (лл. 25 и 100 об.–101 соответственно), полагая, что расхождения между двумя чтениями обязаны своим появлением «переводческой технике первоучителей» (т. е. Кирилла и Мефодия)[58]. В действительности, в периоде Пятидесятницы текст Саввиной книги подвергся редактуре, которая не охватила Страстной недели[59], что и вызвало яркие различия в повторяющихся пассажах.

В начале 1980-х гг. слависты наконец обратили внимание на работы Колвелла и его школы по изучению греческого лекционария. Одна за одной появились статьи К. И. Логачева (1939–1998)[60], Г. Г. Ланта[61] (Гарвардский ун-т) и А. А. Алексеева[62], содержащие информацию об

---

[57] *Скупский Б. И.* Славянский перевод Лк 23.45 // Slovo. N 23. 1973. С. 115–140.

[58] *Верещагин Е. М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Преводческая техника Кирилла и Мефодия. Изд-во МГУ, 1971. С. 50–51.

[59] Об этом писал В. А. Погорелов (см. выше и примечание 40). Об объеме этой редактуры см. также: *Daграмаджиева Е.* За предисторията на Савина книга // Старобългаристика. Т. 15/1 (1991). С. 25–33.

[60] *Логачев К. И.* 1) Greek Lectionaries and Problems in the Oldest Slavonic Gospel Translation // New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of B. M. Metzger. Ed. by E. J. Epp and G. D. Fee. Oxford, 1981. P. 345–348; 2) Проблемы критического издания первого письменного памятника кирилло-мефодиевской традиции // Советское славяноведение. 1982. № 5. С. 66–73.

[61] *Lunt G. H.* 1) On the Old Church Slavonic Codex Assemanianus // Македонски јазик. Год. XXXII–XXXIII. 1981–82. С. 405–416; 2) On Old Church Slavonic Gospel Texts // Byzantinobulgarica. Vol. 8. 1986. P. 112–121.

[62] *Алексеев А. А.* Греческий лекционарий и славянский апракос // Litterae slavicae Medii

этих работах, а также некоторые попытки использования их результатов для обработки славянских материалов. Однако фактически почти все, что сообщали американские текстологи, было известно славистам из работ Л.П. Жуковской. Безусловно полезным оказалось строго формализованное описание, которому следовали Колвелл и его ученики. Новостью стало то обстоятельство, что греческому тексту также свойственна широкая лексическая и грамматическая вариантность. Мысль о том, что греческий лекционарий несет печать кесарийского текста III в., придавала значимость и славянской версии. Однако полное угасание в новозаветной текстологии 70-х гг. интереса к исследованию лекционария служило предупредительным сигналом того, что не стоит возлагать надежд на значительные результаты в этой сфере исследования. Опыт анализа взаимоотношений славянских евангельских рукописей разного типа показал, что в одну текстовую группу могут входить четьи тексты и апракосы[63], так что ожидания больших результатов для текстологии от обработки этого вида источника не оправдались.

§2. Происхождение славянской версии Евангелия

Датировка византийского новозаветного лекционария самым концом VII в., принятая в *Главе III*, §2, дает кое-что и для правильного понимания истории возникновения славянской версии. В Константинополе лекционарий служил регулированию приходского и монастырского богослужения, но ни объем включенного в него текста, ни его организация не предполагали его использования для миссионерских целей. Хотя Моравия, для которой предназначался перевод Кирилла и Мефодия, и была к тому времени крещена, но не располагала на славянском языке сколько-нибудь полным славянским текстом Ветхого или Нового заветов.

В Житии Мефодия просветительская цель представлена как главная для миссии равноапостольных братьев. Князья Ростислав и Святополк обращаются к императору Михаилу со следующими словами: «пришло к нам много христиан-учителей из итальянцев, греков и немцев, уча каждый по своему, а мы славяне — простые люди, нет никого, кто бы нас наставил истине и смыслу» (глава 5). Через три года Кирилл и Мефодий, подготовив учеников, покидают Моравию. Далее в ответ на обращение князя Коцела папа Адриан пишет, что посылает

Aevi. Fr. V. Mareš sexagenario oblatae. Hrsg. von J. Reinhart. München, 1985. С. 11–17.

[63] *Алексеев А. А.* Опыт текстологического анализа славянского евангелия (по спискам из библиотек Болгарии) // Старобългаристика. Т. 10/3. 1986. С. 8–19.

к нему Мефодия, «человека совершенного разумом и верою, чтобы учил вас, как просите, толкуя все Писание на вашем языке по всему церковному чину вместе с мессой, то есть службою, и крещением, как начал делать философ Константин <...> Один лишь храните обычай, чтобы за мессой сначала читали Апостол и Евангелие на латыни, затем по-славянски» (глава 8)[64]. Складывается, однако, впечатление, что главной задачей миссии была все же церковная организация, перевод Моравии из юрисдикции баварских епископов в юрисдикцию Константинополя или непосредственно Рима. Оказавшись ставленником римского престола в Моравии, Мефодий вступил в борьбу с баварской иерархией, в результате которой оказался в заключении (глава 9).

Находясь в области церковной юрисдикции Рима, миссионеры не могли, опираясь на царьградский лекционарий, устанавливать ритуал, резко отличавшийся от римского, каким с конца VII в., без сомнения, был ритуал Царьграда. Напротив, как видно из приведенных выше слов, они приняли богослужебный обычай Рима.

Житие Кирилла дает, однако, совсем иные сведения. Во-первых, согласно этому источнику, началом миссии был перевод Пролога Ев. от Иоанна, как если бы этот труд начался с евангельского лекционария (глава 14); во вторых, по прибытию в Моравию Кирилл «немедленно перевел весь церковный чин и научил <учеников> утрени, часам, обедне, вечерни, павечернице и тайной службе» (глава 15), т.е. как будто бы литургическому уставу Царьграда. Это расхождение двух основных источников мы толкуем в пользу Жития Мефодия, ибо сведения Жития Кирилла отражают более позднюю эпоху развитого конфликта между Римом и Царьградом. В частности, триязычной ересью здесь оказывается заражено фактически все латинское духовенство (глава 16).

Предпринятое в недавние годы исследование и издание Ев. от Иоанна в славянской традиции позволило заново поставить вопрос об исходном тексте славянской версии. Впервые в истории славистики, количество привлеченных для исследования рукописей достигло значительного количества в 1150 единиц. Путем филологического исследования и компьютерной обработки они были разделены на несколько групп, так что главные этапы истории славянской версии могут быть представлены сегодня следующим образом[65].

I. Древний период в истории текста нашел отражение в двух главных группах рукописей. Первая из них содержит Исходный текст, вторая — Преславский текст. Периферия этих групп практически совпа-

[64] Оба Жития цитируются по изданию в «Библиотеке литературы древней Руси» (Т. 2, 1999).

[65] См.: Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998.

дает, и может в смешанном виде находить отражение в одних и тех же источниках, но центры различаются.

Центр Исходного текста представлен рукописями конца X — середины XII в., а именно: четырьмя древними тетрами — Мариинским (ME), Зографским (Zg), Галицким (Gl) и Типографским (Tp), двумя краткими лекционариями (апракосами) — Ассеманиевым (As) и Остромировым (OE), одним полным лекционарием — Мирославовым (Mr).

Центр Преславского текста представлен группой полных лекционариев XII в., в которую входят Мстиславово (Ms), Юрьевское (Ju) и Добрилово (Db) евангелия.

Ряд древних рукописей и свыше двух сот рукописей XII–XV вв. всех литургических разновидностей содержат либо явные признаки редактуры Исходного текста, как например Саввина книга (SK), X в., либо смесь двух разновидностей текста, возникшую путем взаимных проверок и сравнений без дополнительного обращения к греческому оригиналу, что видно, например, в Архангельском евангелии-апракосе XI в. (Ar).

II. Средний период представлен четырьмя другими типами текста:

(3) Толковым евангелием Феофилакта Болгарского (Th), греческий оригинал которого был составлен в конце XI в. и без промедления переведен на славянский;

(4) Новым литургическим тетром XIII в. (LT), возможно, составленным в сербском Хиландарском монастыре на Афоне в то время, когда св. Сава ввел там Иерусалимский устав богослужения;

(5) и (6) двумя редакциями текста Четвероевангелия, осуществленными на Афоне в начале XIV в. и представленными подавляющим большинством известных сегодня рукописей XIV и следующих веков (*A* и *B*);

(7) редакцией московского митрополита Алексея середины XIV в., известной также под названием Чудовского Нового Завета (Cd Pg), осуществленной, по преданию, в Чудовом монастыре, но в дальнейшем не получившей распространения.

Главной текстологической чертой среднего периода является отражение во всех группах текста языковых и стилистических особенностей Толкового евангелия (Th). К концу этого периода, в XIV в., на основе текста афонских редакций возникло что-то вроде славянской Вульгаты. С середины XVI в. этот текст используется для печатных изданий. С незначительными переменами он сохраняется в православном богослужении и отчасти экзегетике до сих пор.

Хотя наш интерес привлечен к самым ранним формам славянского текста, мы не должны упускать из виду и все последующие стадии его

развития. Снимая подобно археологу более поздние напластования, мы приходим к древним слоям, не внося в них анахронизмов, то есть элементов иных хронологических уровней. Текстология ставит перед собою те же цели, что и критика текста, но ее путь к архетипу и длиннее, и сложнее. Полностью прав был Карл Трой, отметив, что если «XIX столетие было столетием критики текста, XX столетие стало столетием истории текста»[66]. Изменение научного метода и отчасти объекта исследования сегодня обусловлено не отказом от цели, но стремлением ближе подойти к ней иным путем.

Именно в ходе изучения истории текста удалось придти к выводу, что начальный славянский перевод охватывал не краткий евангельский лекционарий, как это стало принято считать с середины XIX в., но тетр литургического типа. Этот вывод опирается на следующие аргументы.

(а) Текстология. Лишь приняв текст Четвероевангелия в качестве исходного, можно построить генеалогическую стемму, отражающую взаимные отношения древних рукописей. Согласно ей, четыре названные выше тетра образуют две пары, в одну из которых входят ME и Tp, а в другую Zg и Gl, тогда как каждый из кратких апракосов имеет родственную связь с одной из этих пар, а именно SK и OE восходят к ME (вернее, к рукописи такого типа, как ME), As восходит к Zg (вернее, рукописи такого типа, как Zg). Такие отношения кажутся вполне понятными, если признать, что древние апракосы возникли на базе какого-либо тетра по отдельности. Лишь в более позднее время рукописи лекционариев изготовлялись путем копирования образца того же функционального типа, т. е. лекционария.

(б) Лингвистика. Рукописи славянского Четвероевангелия содержат немалое количество лингвистических архаизмов и лингвистических признаков своего великоморавского происхождения, тогда как рукописи евангелия-апракос содержат в этих же местах новации балканского (болгарского) происхождения. На эту особенность славянской традиции обратил в свое время пристальное внимание Горалек[67], но тогда она была истолкована в духе теории Вондрака о том, что первоначальный апракос лучше сохранился в составе тетра (см. выше, с. 147). Доказать эту теорию невозможно, тогда как наблюдаемые факты легко объясняются как прямое свидетельство первичности тетра.

В пользу этого может быть приведен следующий лингвистический случай необратимого по своему характеру чтения.

В Ин (12.3 и 5) греч. μύρον «благовоние» передается в рукописях славянскими словами хризма и мvро. Ср. соответствующий пассаж по

---

[66] *Treu K.* Überlieferung- und Editionsprobleme der Patristik // Svensk exegetik årsbok. Vol. 34. 1969. S. 186.
[67] *Horálek K.* Evangeliáře a čtveroevangelia. Praha, 1954.

тексту Мариинского евангелия (Mr): |3| мариѣ же, приемъши литрѫ хризмЪI нарда пистикиѩ мъногоцѣнънЪI, помаза ноѕѣ исоусовѣ, <...> храмина же испльни сѧ отъ вонѧ хризмънЪIѩ. |4| глагола же <...> июда: <...> |5| чесо ради мvро се не продано бысть на 300 пѣнѧѕъ; <...> |7| рече же исоусъ: не дѣи ѩ, въ день погребениѣ моего съблюде ѩ.

Первое из славянских соответствий восходит к греч. χρῖσμα и было заимствовано славянами при распространении христианства в Великой Моравии миссиями из Зальцбурга и Франконии в начале IX в через посредство латыни и немецкого языка. Оно принадлежит к так называемым «моравизмам» старославянского языка, в число которых входят слова попъ, крьстъ, црькы, олтарь и др. латинского и германского происхождения, а также грецизмы, прошедшие через европейские языки. О первичности варианта хризма в славянском тексте говорит также и свободная манера перевода, если сравнивать с текстовым заимствованием мvро, т. е. отказ от воспроизведения употребленной в оригинале лексемы. Если бы мvро вошло в текст уже в первоначальный перевод, оно не было бы вытеснено при последующем редактировании формой хризма, напротив, замещение варианта хризма вариантом мvро соответствует общей тенденции славянского редактирования, направленного на сближение с греческим оригиналом. Вторичность слав. мvро видна в конце этого пассажа, где местоимение жен. рода вин. падежа ѩ соответствует замещенному имени хризма, но не существительному среднего рода мvро. Редактирование не было аккуратным до конца, оно охватило лишь наиболее заметные внешне особенности текста. Древние тетры Gl Tp Zg сохранили первичное чтение с хризма и согласованным местоимением женского рода, тогда как древние краткие апракосы (Ar As Os SK), а вместе с ними тетр ME и более поздняя традиция кратких апракосов содержат редактированный текст с сущ. среднего рода мvро и местоимением жен. рода[68].

---

[68] Это наблюдение вызвало возражение Кристофа Коха, который привел свидетельства разрозненных рукописей славянского тетра и апракоса второго и третьего поколений, в которых беспорядочно и вполне естественно перемешано употребление слов мvро и хризма (*Koch C.* Tetra oder Aprakos? Zur Textgattung der ältesten slavischen Evangelienübersetzung // Die Welt der Slaven. Bd. 44. 1999. S. 27--62). Опираясь на свою неудачу, автор полагает, что вопрос не имеет положительного решения. Однако пространная работа К. Коха не достигла результата по той же причине отсутствия адекватного текстологического подхода, по которой Л. П. Жуковская не смогла обнаружить системности в разночтениях Евангелия (см. выше, с. 149–151); его исследование было осуществлено до публикации Ев. от Иоанна и лишь по чистой случайности получило форму рецензии. Я не стал бы упоминать об этом труде К. Коха, если бы Ф. Томсон не оценил его как альтернативу той текстологической процедуре, на основе которой было осуществлено издание Ев. от Иоанна. Сам Ф. Томсон не приводит никаких аргументов, ограничиваясь выражениями согласия и несогласия (*Thomson F. J.* Dobrowsky and the Slavonic Bible. P. 117–118).

Глава V.
Византийско-славянский профитологий (паримийник)[1]

§ 1. Структура профитология

В числе книг, возникших в Константинополе в эпоху крупных литургических преобразований, находится и сборник ветхозаветных чтений — профитологий (προφητολόγιον) или паримийник (παροιμιάριον). Первое название закрепилось в византийской церковной и западной научной традиции, второе — в славянской, как церковной, так и научной; каждое из них подчеркивает значимость одного из составляющих книгу элементов — либо пророческих чтений, либо чтений из книги Притч. Как особый литургический сборник профитологий появляется в VIII в. и начинает выходить из употребления с XII в., когда его части стали размещаться в триодях и служебных минеях[2]. В каталог греческих рукописей Септуагинты вошел перечень почти 160 рукописей профитология, датированных VI–XVI вв.[3] Одновременно с этим автор каталога и руководитель геттингенского центра исследования Септуагинты (Septuaginta–Unternehmen) Альфред Ральфс (1865–1935) издал большое исследование, посвященное профитологию[4]. Он дал перечень паримий греческого профитология, а также печатных триодей и ми-

---

[1] Содержание этой главы отражено в двух публикациях автора: Византийско-славянский профитологий (формирование состава) // ТОДРЛ. Т. 56. 2004. С. 46–77. И с некоторыми изменениями в тексте и без таблиц: The Old Testament Lections in Orthodox Worship // Die Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer and westlicher Sicht. Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkoferenz im Rilakloster vom 8.–15. September 2001. Hrsg. von I. Z. Dimitrov, J. D. G. Dunn, U. Luz und K.-W. Niebuhr. Tübingen, 2004. P. 91–117.

[2] Издание части греческого текста было осуществлено в Венеции в 1595–96 г. (Βιβλίον λεγόμενον Αναγνωστικόν) и полностью в Санкт-Петербурге (Παροιμιάριον, τουτέστι τῶν παροιμιῶν συναγωγή. I–II. Πετρούπολι, 1890, 1893). Одновременно с петербургским изданием был издан и славянский Паримийник (Паримийник, си есть собрание паримий на все лето. СПб., 1890). Оба издания имеют сводный характер, собирая ветхозаветный материал изо всех доступных источников, т. е. рукописей профитология и паримийника, а также триодей и миней. Полностью издана рукопись X в. из соборной библиотеки Трира: *Steininger R.-M.* Codex Sancti Simeonis exhibens Lectionarium Ecclesiae Graecae DCCC circiter annorum vetustate insigne. Augustae Treviorum, 1865. Библейский текст в издании расположен согласно тому, как он находится в полных библейских кодексах.

[3] *Rahlfs A.* Verzeichis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für das Septuaginta-Unternehmen. Berlin, 1914. S. 440–443.

[4] *Rahlfs A.* Die alttestamentlichen Lektionen. S. 28–136. Здесь же дан обзор сирийской версии профитология.

ней, перечень паримий из армянских и сирийских лекционариев (на основе работ Ф. Конибира[5] и А. Баумштарка[6]), перечень паримий из коптских источников (на основе собственного исследования рукописей и заметок П. де Лагарда), а также показал распределение чтений по различным периодам литургического года и их связь с литургическими традициями Иерусалима и Антиохии. Кроме того он установил хронологические рамки, внутри которых и возник профитологий. Верхней границей он назвал 900 г., поскольку изданный А. А. Дмитриевским константинопольский типикон IX–X в. полностью согласен в распределении ветхозаветных чтений с профитологием[7]. Нижняя же граница приходится на 629 г., когда после победы над персами имп. Ираклий ввел в литургический календарь Сырную неделю, нашедшую отражение в структуре этого литургического сборника[8]. Через два десятилетия новое историческое исследование профитология осуществили два выдающиеся знатока античной и византийской письменности Гюнтер Цунц и Карстен Хег[9]. Они ограничили датировку VIII в., а главное внимание обратили на рукописную традицию, поскольку готовили издание профитология. Они смогли издать синаксарную часть сборника[10], тогда как месяцесловную часть издала позже Гудрун Энгберг[11]. Издание Хега–Цунца и Энгберг основано на 71 рукописи IX–XIV вв. из общего количества сохранившихся 174 источников греческого текста, известных сегодня[12]; колебания по составу незначительны и принципиального характера не имеют.

Профитологий делится на три части.

---

[5] *Conybear F. C.* Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments. Oxford, 1905.

[6] *Baumstark A.* 1) Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518; 2) Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten; etc.

[7] *Rahlfs.* Die alttestamentlichen Lektionen. S. 70–71. Имеется в виду публикация А. А. Дмитриевского в работе «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока» (Т. I., 1895).

[8] *Rahlfs.* Die alttestamentlichen Lektionen. S. 99–111.

[9] *Hoeg C., Zuntz G.* Remarks on the Prophetologion. P. 189–226.

[10] *C. Hoeg et G. Zuntz.* Prophetologium. Fasc. I–VI. Hauniae, 1939–1970 (Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria. Vol. I). В другой работе Г. Цунца речь идет о музыкальной стороне профитология. См.: *Zuntz G.* Das byzantinische Septuaginta-Lektionar (Prophetologion) // Classica et Mediaevalia. Vol. 17. 1956. S. 183-198. На издание опубликована содержательная рецензия: *Hannick Chr.* Prophetologium 1–66: Lectiones ab Ascensione usque ad Dominicam Omnium Sanctorum // Byzantnonoslavica. T. 33. 1972. P. 252–253.

[11] *G. Engberg.* Prophetologium. Pars altera: Lectiones anni immobilis. Fasc. I–II. Hauniae, 1980–1981.

[12] Это число названо в работе: *Engberg S. G.* The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book // Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin. T. 54. 1987. P. 39. В результате изучения рукописей, найденных в Синайском монастыре после пожара 1975 г., к этому списку добавляется еще пять экземпляров профитология и два отрывка уже известных рукописей. См.: *Engberg S. G.* Prophetologion Manuscripts in the «New Finds» of the St.Catharine's at Sinai // Scriptorium. 2003. T. 57. P. 94–109.

1) Рождественско-богоявленский отдел. Здесь собраны паримьи на два больших праздника: Рождество Христово, 25 декабря, и Богоявление (или Крещение, Просвещение, греч. Επιφανία, Θεοφανία), 6 января.

2) Триодный отдел. Называется так потому, что время его чтения совпадает со службой по Постной и Цветной триодям. Постная триодь используется в период десяти недель: трех подготовительных недель к Великому посту (О блудном сыне, О мытаре и фарисее и Мясопустной), шести недель Великого поста, а также Страстной недели. Однако чтения Ветхого Завета ранее Мясопустной недели не производятся, и профитологий начинается именно с нее. Именно эта его особенность послужила датирующим признаком А. Ральфсу[13].

Служба по Цветной триоди (называемой также Пентикостарий) начинается с первого дня Пасхи и длится до 1-го воскресенья после Пятидесятницы, называемого Неделей всех святых.

В ходе подготовительной к Великому посту Мясопустной недели Ветхий Завет читается в среду и пятницу на 6-м часе, в эти два дня литургия не отправляется. В течение шести недель Поста ветхозаветные чтения читаются с понедельника по пятницу на 6-м часе и вечерне. В субботу и воскресенье, когда отправляется литургия с чтением Нового Завета, нет чтения Ветхого Завета. Таким образом, чтения из Нового и Ветхого Заветов в течение Поста находятся в отношении дополнительного распределения; отсутствие литургии в будние дни этого периода является чертой, появившейся в эпоху формирования Великого поста, т. е. не ранее IV в. По окончании Великого поста ветхозаветные перикопы располагаются следующим образом: чтения в Вербную субботу, ежедневные чтения с понедельника до субботы Страстной недели, затем Преполовение Пятидесятницы (т. е. 25-й ее день), Вознесение (в 40-й день), память I Вселенского собора (7-е воскресенье Пятидесятницы), в субботу накануне Пятидесятницы, на вечерне самой Пятидесятницы, затем воспоминание о каком-то землетрясении после Пятидесятницы и, наконец, в Неделю всех святых, т. е. 1-е воскресенье после Пятидесятницы.

3) Месяцеслов (менологий, называемый также синаксарь) включает чтения на памятные даты неподвижного календарного цикла (см. Приложение. *Таблица 8*). По сравнению с византийским новозаветным лекционарием, который в VIII в. имел памяти уже для 143 дней церковного года[14], количество памятных дат месяцеслова невелико, их

---

[13] Высказано также мнение, что недели о блудном сыне и мытаре прибавлены в IX–XII вв. См. выше, с. 87–90.

[14] *Сергий.* Месяцеслов. Т. 1. С. 94; *Скабалланович.* Типикон. Вып. 1. С. 441.

менее 30[15]. Среди них памяти новозаветных событий — Рождества Богородицы, Воздвижения креста, Введения во храм, Обрезания, Сретения, Благовещения, Рождества Иоанна Крестителя, Преображения, Успения Богородицы, Усекновения главы Иоанна Крестителя, памятей Иоанна Богослова (26 сентября и 8 мая), апостолов Петра и Павла; церковные памяти — Григория Богослова, Иоанна Златоуста (27 января и 13 ноября), IV и VII Соборов, архангела Михаила и Димитрия Солунского; несколько гражданских событий — Новый год (1 сентября), основание Константинополя (11 мая), великое землетрясение (17 марта), избавление города (5 июня). Ветхозаветных памятей всего одна — пророка Илии (20 июля), но и та находится здесь по своей связи с Новым Заветом через фигуру Иоанна Предтечи — нового Илии.

Воспоминания VII Собора (787 г.) и некоторых константинопольских событий говорят о позднем формировании месяцеслова. В издании Г. Энгберг под 16 августа включена также память перенесения нерукотворного образа из Эдессы в Константинополь. Конечно, это событие, имевшее место в 944 г., не может служить для датировки профитология.

Однако в структуре профитология имеются и архаические черты. Прежде всего это включение новозаветного материала в службу царских часов Страстной пятницы и на память апостолов Иоанна, Петра и Павла. Эта особенность сближает византийский профитологий с его несомненным предшественником — иерусалимским лекционарием, содержавшим как ветхозаветный, так и новозаветный материал. В новозаветном византийском лекционарии смешение чтений из двух Заветов полностью устранено. Кроме того, в отличие от новозаветного византийского лекционария, организованного по пасхальному календарному циклу, профитологий, подобно старым иерусалимским лекционариям, сохраняет связь с рождественским календарем (т.е. солнечным и гражданским) — его первая часть построена в согласии с ним. В современной богослужебной практике рождественско-богоявленский отдел входит в месяцеслов, теряя свою историческую связь с прежним началом богослужебного года от Рождества (напоминаем, что сентябрьское начало года было закреплено в Византии в VII в.)[16].

---

[15] Речь идет о том составе сборника, который представлен в публикации Энберг и значим для исследования его происхождения. В течение следующих столетий список праздников профитология значительно расширился.

[16] *Leclerq H.* Ère // Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. T. 5/1. Paris, 1922. P. 357–358, 362.

§ 2. Чтения праздников

Сегодня в православном богослужении Ветхий Завет читается почти исключительно в навечерия праздников. В древнем мире следующая календарная дата наступала с заходом солнца, и вечерняя служба со всеми своими чтениями открывала новый день, таким образом она относилась уже к следующему дню[17]. Поэтому и сегодня Рождество начинают праздновать 24-го декабря вечером, Богоявление — 5 января вечером и т. д. Но в древней Церкви употребление Ветхого Завета было много шире. Чтение Писания, как Ветхого, так и Нового Заветов, сопровождало евхаристию, которая первоначально проводилась вечером, но с конца III в. Церковь, оставив старую практику «вечери любви» (агапы), переносит евхаристию на утро[18] вместе с положенными чтениями. Так называемые «Апостольские правила» (составленные в Сирии около 400 г.), предлагают читать на литургии две ветхозаветные и три новозаветные перикопы; в служении Иоанна Златоуста на литургии читалась одна перикопа из Ветхого Завета и две из Нового; равным образом, при Максиме Исповеднике (†662) Ветхий Завет читался перед евхаристическим таинством[19]. Как уже сказано выше (Глава III, § 2), отделение Ветхого Завета от евхаристии было осуществлено позже; можно думать, что это новшество отразило практику римского богослужения, где Ветхий Завет до IX в. не читался вовсе[20].

Ветхозаветные чтения остались, однако, соединенными с другой формой христианской литургии — службой Преждеосвященных даров, которая в определенные дни восполняет отсутствие литургии; она также проводилась вечером, но со временем тоже была перенесена на утро. Службу Преждеосвященных даров часто называют литургией, хотя в ней нет главной части литургии — евхаристического канона; лишь функционально эта служба соответствует литургии и заменяет ее. Сама практика Преждеосвященных даров имеет древнее происхождение, она была призвана помогать больным и страждущим, восполнять редкость общественных богослужений в скитах и монастырях до внедрения общежительного устава, по поводу же происхождения соответствующей службы ясных сведений не сохранилось.

Предполагается, что для воспоминания Тайной вечери в IV в. в Иерусалиме была установлена соответствующая вечерняя служба (на нее указывает 50-е правило Карфагенского собора), которая позже перенесена была на утро Великой Пятницы. Популярность службе при-

---

[17] См.: *Глава I*, § 8.
[18] *Скабалланович*. Типикон. Вып. 1. С. 79, 94.
[19] См. выше, *Глава III*, §2.11.
[20] *Скабалланович*. Типикон. Вып. 1. С. 176–178.

дала антиохийская практика эпохи патриарха Севира, и в 617 г. для будних дней первой недели Великого поста ее назначил патриарх Константинополя Сергий (о чем говорит Пасхальная хроника, PG. T. 92. Col. 989). Можно, однако думать, что служба была целиком изобретена в Константинополе, о ней с полной отчетливостью говорит лишь Трулльский собор (правило 52)[21], тогда как Лаодикийский собор в 49 правиле лишь возбраняет освящение хлеба в будни Поста. Посвященная погребению Господа, своей структурой служба Преждеосвященных даров имитирует вечерню.

Если в первые два века христианства Писанием был прежде всего или даже исключительно Ветхий Завет, то в ходе исторического развития главной частью Писания становится Новый Завет, и наиболее очевидно это обстоятельство закрепляется в богослужебной практике, прежде всего в главной службе суточного круга — литургии. В современном богослужении новозаветные чтения произносятся как священником, так и диаконом, ветхозаветные — исключительно диаконом.

Стандартный набор чтений, посвященных празднику, состоит из трех паримий, но в некоторых случаях включает в себя более значительное их число. Например, на Рождество читается 8 паримий, на Богоявление — 16. Список паримий с раскрытием содержания чтения дан в приложении (*Таблица 6*).

Паримии не отличаются большим размером, некоторые из них построены как центон, т.е. содержат набор отдельных стихов или пассажей на определенную тему — такова же структура чтений новозаветного византийского лекционария. Тематика чтений связана с содержанием праздника и в характерной для христианской практики манере толкует Ветхий Завет как типологическое (прообразовательное) представление новозаветных событий.

На Рождество собран далеко не весь набор мессианских пассажей Ветхого Завета; например, отсутствует такое важное христологическое пророчество как Иер (23. 6)[22], которое в этот день читается в грузинском канонаре (GrK). Поскольку у грузинского канонаря и византийского про-

---

[21] См.: *Bux N.* The Liturgy of the Presanctified Gifts // Handbook for Liturgical Studies. Vol. 3. Ed. by A.J. Chupungco, O.S.B. Collegeville (Minnesota). 1999. P. 277–279. Автор отсылает к работам: *Thibaut J.B.* Monumenta de la notation ekphonetique et hagiopolite de l'eglise grecque. St. Petersburg, 1913. P. 23–24; *Andrieu M.* Immixtio et consécratio. La consecration par contact dans des documents liturgiques du Moyen Âge. Paris, 1924. P. 196. Автор отмечает, что в надписании некоторых византийских рукописей службы встречается имя Григория Великого; основанием может служить лат. Pater, употребленное в тексте.

[22] Ср.: «Во дни его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно; и вот имя Его, которым будут называть его: «Господь — оправдание наше». Ср. также Иез (34. 29), Мал (3. 1–), Зах (6. 12), которые также могли бы читаться в Рождество.

фитология на праздник Рождества есть несколько общих чтений (Быт 1. 1–13, Мих 5. 2–7, Ис 9. 5–6), можно думать об общем происхождении этого комплекса чтений и о том, что устранение в Константинополе Иер (23.6) и некоторых других чтений сделано было намеренно.

Рождественских паримий меньше, чем богоявленских, что отражает меньшую зависимость этого праздника от византийской традиции (ср. *Глава I*, § 1). Близость нескольких чтений Рождества и Богоявления говорит об общем истоке обоих праздников. Ведущая тема всех рождественских паримий представляет собою смысловое раскрытие пророчества Лк (1. 33) «И будет царствовать над домов Иакова вовеки, и царству Его не будет конца». Однако, этот пассаж из Ев. от Луки читается только на Благовещение. Зато чтение из пророка Михея 5. 2 («и ты, Вифлеем–Ефрафа, <...> из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть владыкою в Израиле») прямо отвечает главному новозаветному чтению Рождества Мф (2.1–12), в котором говорится о происхождении Иисуса из Вифлеема Мф (2. 1)[23].

С особой тщательностью подобраны паримии Богоявления, почти все они посвящены теме воды, т. е. рассматривают праздник в перспективе крещения; равным образом и новозаветные чтения праздника — 1 Кор (10.1–4) и Мк (1.9–11) — посвящены крещению; тема воды присутствует и в сопровождающих службу часов стихах из Псалтыри[24]. Все вместе это отражает важный элемент праздничного ритуала — водосвятие и обряд массового крещения, перенесенный позже на Пасху.

В отдельных случаях привлечение той или другой перикопы основано на ключевом слове или понятии, даже если общее содержание отрывка мало связано с событием. Так, начальное чтение обоих праздников Быт (1.1–13) содержит ключевое для родословия Иисуса слово «семя» (в стихах 11 и 12)[25]. Это же слово употреблено в пророчестве Валаама, Числ (24.7) «изыдет человек от семени его и завладеет народами многими». А включение молитвы Исаака в службу Богоявления связано, по всей вероятности, с выражением стиха Быт (32.10) «ибо я с посохом моим перешел этот Иордан, а теперь у меня два стада»; вместе с тем она перекликается с тематикой рождественских чтений. Если общая трактовка ветхозаветных чтений в богослужении Рождества и Богоявления стремится раскрыть духовную сущность ветхозаветных событий, следуя принципам Антиохийского умозрения (theoria)[26],

---

[23] *Barrois*. Scripture Readings. P. 149.

[24] *Barrois*. Scripture Readings. P. 156.

[25] Впрочем, в перспективе Богоявления таким ключевым понятием может быть и вода из Быт 1. 2 «дух Божий носился над водами» (*Barrois*. Scripture Readings. P. 157).

[26] *Nassif B*. «Spiritual Exegesis» in the School of Antioch // New perspectives on hictorical

то некоторые из перечисленных случаев скорее напоминают практику глоссирования, также не чуждую антиохийцам, в частности Феодориту Кирскому в его толкованиях на Ветхий Завет[27]. Действительно, паримьи Быт 1 и Числ 24 читались на Богоявление уже в сирийском лекционарии V в. (SyB), следовательно, они безусловно являются продуктом антиохийской экзегезы. На неизбежность обращения к такого рода экзегезе, основанной на глоссировании, говорит и синагогальная практика соединения чтений, когда к чтениям из Торы подбирались чтения из пророков с целью раскрытия мессианского смысла Писания (правда, в ряде случаев сходство, не являясь смысловым, ограничивается лишь общей лексикой)[28].

Таким образом, праздничные чтения закрепляют богословскую интерпретацию того или иного события и вскрывают прообразовательный смысл ветхозаветных писаний. Так, в Богородичные праздники читаются следующие паримии:

Быт (18.1–10). Посещение Авраама тремя ангелами. Обычно понимается как образ ветхозаветной Троицы, но здесь, вероятно, имеется в виду прообраз Благовещения.

Быт (28.10–17). Лестница Иакова: Богородица, как эта лестница, через рождение Сына Божия соединяет небо и землю. В Акафисте прямо сказано «Радуйся, лествице, еюже сниде Бог»[29]. Богородица понимается как дом Божий[30] и Врата небесные.

Исх (3.1–8). Купина неопалимая. Прообраз нетленного девства.

Иез (43.27–44). Восточные ворота святилища. Поскольку этими воротами в Святая святых входит один лишь Господь, речь, очевидно, идет о непорочном зачатии[31]. По толкованию Феодорита Кирского (393–466), образом ворот пророк «проразумевает девственную утробу,

Theology: Essays in Memory of John Meyendorff. Ed. by B. Nassif. Grand Rapids, 1996. P. 343–377; *Mihok V.* The Actuality of Church Father's Biblical Exegesis // Auslegung der Bibel. Tübingen, 2000. P. 14–17.

[27] Ср.: *Guinot J.-N.* Un évêque-exégète: Théodoret de Cyr // Le monde grec ancien et la Bible / Sous la direction de C. Mondésert. Paris, 1984. P. 335–360.

[28] *Wacholder B. Z.* Prolegomenon // Mann J. The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. Vol. 1. New York, 1971. P. XXXIII.

[29] Неясно, каков источник влияния, — литургическое чтение или Акафист? И. Карабинов (Постная триодь. С. 41) склонен считать это *ублажение* более поздней прибавкой в Акафисте. Богословское толкование Дж. Бэрроуза сложнее и не кажется убедительным. Ср.: «[Лесницею Иакова] нам дано понять, что откровение открыло Иакову двойной канал связи между небом и землей <...> через служение ангелов. Реальность, открываемая этим образом, заключена в новой икономии спасения, которое пришло всем людям заступничеством Сына Божиего. До воплощения были обещание и надежда, после воплощения полная реальность» (*Barrois.* Scripture Readings. P. 139).

[30] Лестница явилась Иакову во сне близ места, называемого *Вефиль* «Божий дом».

[31] Ср.: «Символизм ворот двойствен: это и судейское место правителя, и вход, которым торжественно входит царь» (*Barrois.* Scripture Readings. P. 140).

в которую никто не входит и не исходит, кроме Самого только Владыки», тогда как Иероним (342–420) добавляет, что «прекрасно некоторые под затворенными воротами, чрез которые один Господь Бог Израилев входит, разумеют Марию Деву, которая и прежде рождения и после рождения осталась Девою»[32]. В то же время стихира из службы праздника, составленного Стефаном Святоградцем в IX в., основана на Житии Богородицы и тексте пророка: **днесь неплоднаѧ врата отверзаютсѧ и дверь дѣвичьска божественна предгрѣдетъ. днесь плодъ раждати благодать начинаеть**[33]. Выражение *неплодные врата* намекает на долгое бесплодие Анны, матери Богородицы, так же как и слово *благодать* указывает на нее, тогда как саму Богородицу символизирует выражение *девическая дверь*. Именование Богородицы *одушевленным храмом* известно Акафисту[34] и может быть связано также с чтением Притч (9.1–11).

Притч (8.22–30). «Господь имел меня началом пути своего» и Притч (9.1–11) «Премудрость создала себе храм». Отождествление Софии, Премудрости Божией, и Богородицы. Интересно, однако, что Притч (8.22–30), описывающее отношение между Отцом и предвечным Словом, оказывало влияние на формирование учения о Троице уже со времени Оригена[35]; в сирийском лекционарии SyB эта перикопа возглавляет набор чтений Богоявления, открывая природу одного из лиц Троицы. Соседство этой паримии с Быт (18. 1–10) отражает всю сложность богословской концепции Премудрости как одной из троических ипостатей.

Естественно, что сходные по содержанию праздники имеют тождественный набор паримий. Так, чтения праздников Благовещения, Рождества Богородицы, ее Успения и Введения во храм тождественны. К ним в праздник Введения прибавляется Исх (40. 1–5, 9, 11, 34–35) «Скиния собрания» и 3 Царств (8.1, 3–7, 9–11) — «Внесение ковчега в Скинию собрания», которые связывают празднуемое событие с ветхозаветным Храмом, а равным образом еще раз подчеркивают аллегорическое осмысление Богородицы как Храма.

При сравнении с чтениями иерусалимского типикона 630-х гг., сохранившегося в грузинской версии (GrK), бросается в глаза громадная разница в интерпретации Богородичных праздников. Так, на Благове-

---

[32] Цитируется по: *Скабалланович М.* Рождество пресвятыя Богородицы. Киев, 1915. С. 44–45.

[33] Цитируется по: *Скабалланович М.* Рождество пресвятыя Богородицы. С. 38. Авторство Стефана Святоградца указано Скабаллановичем. По другим данным, писатель с таким именем жил в VI в. См.: *Beck.* Kirche. S. 386, 410, 411.

[34] *Карабинов.* Постная триодь. С. 43.

[35] *Pelikan J.* The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). The University of Chicago Press, 1971. P. 61, 186, 191–193.

щение грузинский канонарь содержит следующие чтения: Притч (11.30–12.4) «От плода правды древо жизни произрастает», Зах (2.10–13 «Красуйся и веселись, дочь Сиона, ибо Я гряду и вселюся посреди тебя», Мал (3.1–2) «Се, аз посылаю ангела Моего, <...> и кто стерпит день пришествия его?», Ис (52.7–10) «Коль красны на горах ноги благовествующих мир! <...> И узрят все концы земли спасение, которое от Бога нашего». В рождество Богородицы читается Прем (8.2–4) «Сию <Премудрость, — А. А.> возлюбил и взыскал от юности моей», Ис (11.1–10) «Изыдет жезл из корня Иессеева» (чтение Рождества). В Успение Богородицы читается Притч (31.30–32) «Многие дщери стяжали богатство, многие сотворили силу, ты же преуспела и вознеслась над всеми», Иез (44.1–4) «Сии врата заключенными будут и не отворятся»[36]. Все иерусалимские чтения подобраны по принципу типологической интерпретации Ветхого Завета и далеки от того ученого богословия, каким исполнены богородичные чтения византийского профитология.

В отдельных случаях при подборе праздничных паримий предпринимаются попытки разносторонней характеристики празднуемого события. Так, в Сретение, 2 февраля, ветхозаветные чтения повествуют о законах очищения 40-го дня, предлагая тем самым реальный комментарий, но также освещают тему исхода евреев из египетского рабства, характеризуя тот прообразовательный смысл, какой можно видеть за этим ветхозаветным событием. Ср.: Исх (12.51–13.2) «Исход», (10–12, 14–16) «Первенцы», (22. 28 (29)) «Отдай первенца», Лев (12.2–4, 6, 8) «Дни очищения», Числ (8.16–17) «Первенцы»; Ис (19.1, 3–5, 12, 16, 19–21) «Наказание Египта»; Ис (35. 1–6, 10, 12. 6) «Веселится пустыня при возвращении народа на Сион». Все три паримии имеют структуру центона, которая скорее обусловлена богословским замыслом, чем литургической практикой и, следовательно, свидетельствует об относительно позднем происхождении этих паримий.

Специфический характер имеют паримии святителям Григорию Богослову (25 января), Василию Великому (1 января) и Иоанну Златоусту (13 ноября и 27 января). Их основу составляет чтение Прем (4. 7–15) «Благодать и милость со святыми Его» с добавлением центонов из Притч и Премудрости. Григорию Богослову прибавляется также весьма выразительное чтение Иер (1. 4–7 и 9) «Я освятил тебя, пророком для народов поставил тебя».

В память всех святых (1-е воскресенье после Пятидесятницы) с паримией из Исаии (43.9–14) «Вы свидетели мои» соединяются две паримии из Прем — Прем (3.1–9) «Души праведных в руке Божией»

---

[36] *Кекелидзе.* Иерусалимский канонарь. С. 55, 124, 128.

и Прем (5.15–6.3) «Праведники живут во веки, награда их в Господе». Очевидно, что учительным книгам специально приписывался монашеский характер, поскольку соответствующему сословию вменялось в обязанность следование и постижение Божественной мудрости. Об этом с особой ясностью свидетельствуют паримии обряда пострижения в схиму: Сир (6.18–7.2) «Наложи на ноги твои путы Премудрости», Иез (18.21–32) «Сотворите себе новое сердце и новый дух», Притч (4.20–27) «Храни сердце твое»[37]. Стоит при этом напомнить, что ни Премудрость Соломона, ни Иисус Сирахов не являются обязательной частью библейского канона. В иерусалимском ритуале V–VII вв., как он представлен сирийскими, армянскими и грузинскими источниками (SyB, ArmR, GrK), весь этот материал отсутствует, а на память святителей читаются только новозаветные пассажи.

Интересен набор паримий, помещенных при начале индиктиона 1-го сентября, т. е. Нового года византийского календаря. Их основу образуют два чтения, непосредственно посвященные новому счету времени, а именно Ис (61.1–10 «Лето Господне благоприятное») и Лев (26.3–12, 14–17, 19–20, 22, 33, 23–24) «Исполнение заповедей обеспечивает благополучие жизни». Как рассказывает евангелист Лука (4.16–22), данное место из книги Ис (61.1–2) Иисус читает в синагоге, приступая к своей миссии в родном Назарете после сорокадневного искушения в пустыне. Его толкование заключается в словах «Ныне исполнилось Писание сие». Само Ев. от Луки в указанном объеме читается 1-го сентября на литургии[38]. В этом сочетании можно видеть одно из удачных соединений чтения из Писания и празднуемого события. Но на 1-е сентября приходится также и только что перечисленный набор чтений из Прем (3. 1–9, 4. 7–15, 5. 15–6.3). Объясняется это тем, что в этот день вспоминают Симеона Столпника (†459), так что паримии из Премудрости должны быть отнесены именно к его памяти. Подобным образом и 1-го января, когда совпадают празднования Обрезания и памяти Василия Великого, лишь две паримии относятся собственно к Обрезанию Быт (17.1–2, 5–8, 3, 9–12, 14, 23) и Нав (5.2–9), тогда как две другие принадлежат святителю (Притч |8.22–30| и центонный монтаж стихов из Прем), при том что паримия из Нав, посвященная обрезанию, в рукописях нередко опускается. Такой набор чтений сентябрьского и январского Нового года окрашивает обычный календарный праздник в монашеские тона. Соединение календарного и церковно-литургического, а вернее монашеского, воз-

[37] О связи одного из главных экклезиологических понятий *παιδεία* (= disciplina) с учительными книгами см.: *De Lubac H.* Medieval Exegesis. Translated by M. Sebanc. Vol. 1. Edinburgh, 1998. P. 15–24.

[38] Ср.: *Barrois.* Scripture Readings. P. 135–136.

никало, надо думать, совсем не случайно; это видно из того, что в праздниках, посвященных истории Константинополя (о которых речь идет ниже), такое сочетание отсутствует. Какие-либо специально календарные чтения 1 сентября и 1 января в грузинском канонаре отсутствуют.

В 7-е воскресенье после Пасхи на память отцов Никейского собора (325 г.), приведен набор паримий, содержанием которых является авторитет церковных властей. Ср.: Быт (14.14–20) «Мелхиседек», Втор (1.8–11, 15–17) «Мудрые взяты начальниками», Втор (1.21–26, 17) «Суд дело Божие», Втор (10.14–21) «Господа Бога твоего бойся и Ему служи». Эти чтения целиком повторяются 16 июля при воспоминании IV (Халкидонского) собора 451 г. Празднование памяти обоих соборов установлено имп. Юстином (518–527)[39]. Однако совсем иной набор паримий получает при воспоминании 11 октября последний вселенский собор 787 г., а именно: Исх (25.8–21) «Устройство ковчега Завета», 3 Царств (6.20–23) «Устройство давира», Иез (40.1–2, 41.1, 16–25) «Устройство нового Храма». Перед нами очевидное отождествление Собора и ветхозаветного Храма, что означает полноту выражения существа Церкви через Собор.

Особый набор праздников связан с историей Константинополя. Он включает в себя празднование памяти священномученика Мокия, 11 мая (т.е. дня основания города) со следующими ветхозаветными чтениями: Ис (54.9–15) «Сделаю основание твое из сапфиров», Ис (61.10–62.5) «Назовут Иерусалим новым именем», Ис (65.18–24) «Я творю Иерусалим радостью». Еще одна подборка чтений из Исаии помещена на один из дней августа месяца, без указания даты, при воспоминании избавления от варваров: Ис (7.1–14) «Приход сирийцев на Иерусалим», Ис (36.1, 37.9–10, 14–18, 20–21, 33–37) «Спасение Иерусалима от Ассирии», Ис (49.13–16) «Утешил Господь народ свой». Другое аналогичное событие избавления от врагов празднуется 5 июня[40]. Здесь читается паримья из Ис о спасении Иерусалима от Ассирии, а также Вар (4.21–29) «Дерзайте и взывайте к Богу» (снова неканонический текст!) и Дан (9.15–19) «Да отвратится гнев твой от

---

[39] *Сергий.* Месяцеслов. Т. 2. С. 215.

[40] Не вполне ясно, о каких двух военных событиях идет речь. 7 августа праздновалось избавление Царьграда от аваров в 626 г.; 16 августа вспоминали избавление от арабов в 716 или 717 г. Кроме того, речь может идти о снятии семилетней осады при имп. Константине Погонате (668–685), разгроме варваров в 821 г. и избавлении от нашествия славяно-варягов под водительством Аскольда и Дира в 860 г. См.: *Сергий.* Месяцеслов. Т. 2. С. 239; Т. 3. С. 210–211. *Engberg G.* Prophetologium. Pars altera. P. 303. Нападение аваров на К-ль отмечается 5 июня в Типиконе Великой церкви с чтением Мф 8.23–27. См. *Mateos.* Typicon. T. I. P. 307. Это событие датируется 617 годом. См.: *Baynes N. H.* The date of the Avar surprise // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 21 (1912). P. 110–128.

града твоего Иерусалима». 17 марта, на память великого труса (имеется в виду землетрясение, бывшее либо при Константине Великом, т. е. между 306 и 337 гг., либо при Константине VI в 790 г.[41]), только что названные паримьи из Варуха и Даниила сопровождаются чтением из Ис (63.15–64.4, 7–8) «Моление о милости». Этот же набор паримий дан вечером в Пятидесятницу безо всякого заголовка. Вероятно, и это чтение посвящено землетрясению, случившемуся некогда в Константинополе на другой день после Пятидесятницы[42]. Однако в других рукописях под рубрикой «на великий трус» после Пятидесятницы приведен совсем иной набор паримий, а именно три пассажа из Иеремии: (1.1–8) «Призвание Иеремии», (1.11–17) «От севера откроется бедствие», (2.2–12) «Буду судиться с вами». По смыслу они мало подходят к воспоминаемому событию и скорее соответствуют нашествию варваров, как и надписано в одной из рукописей[43].

Таким образом, во всех чтениях на память исторических событий проводится отождествление Константинополя и Иерусалима. Здесь, конечно, не приходится видеть типологической интерпретации Ветхого Завета, здесь осуществляется метафорическое использование ветхозаветного материала. Культ города и культ империи получает интенсивное развитие с конца V в., становится своеобразной чертой эпохи императора-богослова Юстиниана I (527–565).

§ 3. Чтения Великого поста и Страстной недели

В древности Великий пост был посвящен катихизации (оглашению) новых членов христианской общины; крещение младенцев не практиковалось. Одной из главных форм наставления было чтение Писания с необходимыми объяснениями. Толкования Оригена на книги Царств, Иоанна Златоуста и Амвросия на Иова остались как свидетельство этой практики, для целей катихизации возник и знаменитый Шестоднев Василия Великого, представляющий собою всеобъемлющее толкование на шесть дней Творения.

Надо заметить, что каких-либо правил относительно выбора книг и объема читаемого текста не существовало. Так, Кирилл Иерусалимский (†386) в цикле из 19 катихизических бесед, произнесенных им в 351 г.[44], приводит Писание в минимальном размере. К тому же вели-

[41] См.: *Сергий.* Месяцеслов. Т. 2. С. 77.
[42] *C. Høeg et G. Zuntz.* Prophetologium. P. 559; *Сергий.* Месяцеслов. Т. 1. С. 468.
[43] *C. Høeg et G. Zuntz.* Prophetologium. P. 559.
[44] Эта датировка обоснована в работе: *Doval A.* The Date of Cyril of Jerusalem's Cateche-

кий пост первоначально был предназначен именно для оглашаемых, члены общины присоединились к нему позже из солидарности с теми, кто проходил через долгий искус. Как наследие этой традиции за будними днями Великого поста сохранилось чтение Ветхого Завета.

Эти чтения (см. *Приложение. Таблица 7*) представляют собою особый интерес, поскольку они организованы по иному принципу, чем чтения праздников, и крайне редко могут быть истолкованы в типологическом (прообразовательном) смысле. Если праздничные чтения формировались по отдельности и вследствие определенного исторического развития, то распределение библейского текста по шести неделям Поста было осуществлено за один раз, о чем говорит простая и четкая структура чтений этого периода. Каждое чтение состоит из трех паримий, читаемых в следующем порядке: Исаия, Бытие, Притчи. Книга пророка Исаии читается собственно на 6-м часе, тогда как две другие на вечерне, но в профитологиях они выписываются одно за другим и так же звучат в богослужении. Чтение этих трех книг начинается в понедельник 1-ой недели Поста и завершается в пятницу 6-ой недели накануне Вербной (Лазаревой) субботы[45].

В отличие от прочих недель подвижного календарного цикла Страстная неделя не представляет собою литургического единства: ее первые три дня следуют модели, принятой для будней Великого поста, тогда как пятница и суббота непосредственно связаны с темами христианской Пасхи — Распятием, Воскресением и Крещением. В этой цепочке четверг служит переходным звеном (см. *Приложение. Таблица 7*). Такое разделение Страстной недели объясняется соединением в ее пределах двух постов — Предпасхального и Великого.

В понедельник, вторник и среду Страстной недели в профитологии выдержан тот же принцип, что используется для организации ветхозаветных чтений Великого поста: читаются по три паримии, а материал берется из Иезекииля, Исход и Иова, начиная с первых стихов соответствующих книг. Как и в период Поста в эти три дня отправляется не литургия, а служба Преждеосвященных даров. Очевидно, что при выборе чтений трех первых дней Страстной недели еще живо было воспоминание о том, что некогда эти дни относились к Великому посту, но практического значения это уже не имело, иначе бы чтение книг Исаии, Бытия и Притчей не закончилось накануне Лазаревой субботы, а захватило бы и первые три дня Страстной недели. Составителю профитология казалось желательным создать еще один набор чтений по образцу Великого поста, но признав полную невозможность пред-

---

ses // Journal of Theological Studies. Vol. 48. 1997. P. 129–132.

[45] Вербная суббота и Вербное воскресенье не входят в 40-дневный Великий пост, но как два праздничные дня отделяют его от 6-дневного предпасхального поста.

ставить хоть в какой-то полноте вновь начатый цикл, он спешно свернул книгу Иова и в чтениях Страстных четверга и пятницы дал два завершающих пассажа книги несмотря на то, что они вошли в очевидное противоречие с содержанием литургических событий этих дней[46]. Равным образом и чтения из книги Исход четверга и пятницы Страстной недели не имеют ясной связи с воспоминаемыми в эти дни крестными муками Спасителя.

В четверг и пятницу организация паримийных чтений меняется: остается по два рядовых чтения из Исхода и Иова, но к ним прибавляются страстные чтения из пророков Исаии, Иеремии и Захарии. Особую значимость богослужению пятницы придают так называемые «царские часы», когда ветхозаветные паримьи, посвященные Распятию, перемежаются апостольскими и евангельскими чтениями.

В Страстную субботу набор паримий столь же велик, как в Рождество и Богоявление. Чтение из Иез (37.1–14), рассказывающее о поле сухих костей, произносится на утрени и, завершая скромный набор паримий из этой книги, непосредственно относится к событию дня — гробу с мертвым телом Иисуса, выставленному на пятницу и субботу в центр храма. Но темой Воскресения оно принадлежит празднику Пасхи, а потому в иерусалимском богослужении (согласно ArmR и GrK) входило в чтение вечерни этого дня, т. е. предпасхальной субботы; в сирийском лекционарии (SyB) оно положено для поминовения усопших. Паримии византийской вечерни посвящены либо установлению Пасхи и Воскресению, либо крещению оглашенных, носившему в этот день массовый характер. К числу первых И. Карабинов относит Исх 12, Нав 5, а также Иону, Исх 13, паримьи из 3 и 4 Царств, Быт 22, к числу вторых — Соф, Ис 61 и 63, Иер и Дан; паримьи Быт 1 и Ис 60 он без серьезной аргументации рассматривает как рядовые чтения[47]. Согласно другому мнению, Быт 1 является напоминанием о первичном хаосе и тем самым о трехдневной смерти Иисуса[48]; кроме того отмечается, что и для иудаизма, и для христианства Пасха и Творение мира — взаимосвязанные события[49], чем и объясняется помещение здесь этой паримьи, возглавляющей также чтения Рождества, Богоявления и Великого поста. Чтения пятницы и субботы Страстной недели претерпели меньше всего исторических изменений и известны византийскому профитологию в том же наборе, что и ар-

---

[46] Пять паримий из книги Иова могут читаться на память этого библейского лица 5 мая.

[47] *Карабинов*. Постная триодь. С. 56–60. То же: Kniazeff. La lecture. P. 218.

[48] *Barrois*. Scripture Readings. P. 98.

[49] *Talley T*. The Origins of the Liturgical Year. P. 49–50.

мянскому лекционарию (ArmR), грузинскому канонарю (GrK, GrT)[50], испанским и французским типиконам VII в.[51]

Уже из только что приведенного собрания мнений о смысле паримьи Быт (1.1–13) видно, что богословское понимание такого рода литургического материала не всегда достигает однозначной определенности. В свое время Карабинов пытался найти богословские обоснования распределению ветхозаветных книг для периода Великого поста и рядовых чтений Страстной недели. Вот что он писал по этому поводу: «Книга Бытия назначена была для 40-цы, во-первых, вероятно, потому, что это наиболее подходящая из законоположительных книг для непрерывного чтения в течение такого длинного ряда богослужебных дней, как 40-ца. Прежде всего, она — чисто исторического содержания и притом имеющего общечеловеческое значение, тогда как в других Моисеевых книгах больше законодательного элемента, предназначавшегося для ветхозаветных евреев. Затем, несомненно, что история грехопадения, потопа и прочее является чтением наиболее соответствующим покаянному характеру 40-цы. С другой стороны, личности патриархов, события их жизни дают массу назидательного материала в понятной, пластичной, легко запоминаемой форме»[52].

В выборе чтений из Исаии на дни Великого поста Карабинов увидел попытку через соответствующие библейские сцены описать ситуацию Византии в эпоху царя Ираклия (610–641). «Если перечитать все паримии подряд, то пред нами восстанет вся персидская война при Ираклии — только в событиях жизни Иудеи времен пророка Исаии. Его книга представляла удивительно подходящий для этой цели материал»[53].

Что касается книги Исхода, то, по мнению Карабинова, она была «взята для Страстной седмицы, несомненно, в виду того, что личность Моисея, событие исхода евреев из Египта и установление ветхозаветной Пасхи суть прообразы Христа, совершенного им спасения и новозаветной Пасхи»[54]. Выбор книги Иова определен, по всей вероятности, страданиями этого персонажа, которые прообразуют крестные муки Христа[55] и потому вспоминаются на Страстной неделе; сама книга,

---

[50] См.: *Приложение. Таблица 7.*

[51] Сравнительные списки приводит И. Карабинов (Постная триодь. С. 56–57) и воспроизводит о. А. Князев (*Kniazeff.* La lecture. P. 218–219). Подробно вопрос о Иерусалимском чтении паримий рассмотрен в книге: *Zerfass R.* Die Schriftlesung im Kathedralofficium Jerusalems. Münster, 1968.

[52] *Карабинов.* Постная триодь. С. 63.

[53] *Карабинов.* Постная триодь. С. 45–50.

[54] *Карабинов.* Постная триодь. С. 63.

[55] *Карабинов.* Постная триодь. С. 64; *Kniazeff A.* La Théodicée de Job dans les offices byzantins de la Semaine Sainte // Theologie (Афины). T. 26. 1955. С. 107 и сл.

однако, играет в составе чтений первых трех дней ту же дидактическую роль, которую в предыдущие недели играла книга Притчей[56]. Книга пророка Иезекииля явно опередила здесь Иеремию, что также нуждается в объяснении. По мысли о. А. Князева, предпочтение Иезекииля объясняется паримией о поле сухих костей Иез (37.1–14), которая, возглавляя чтения Страстной субботы, с исключительной полнотой выражает скорбь смерти и надежду Воскресения[57].

Гораздо большей богословской убедительностью отличаются суждения по этому вопросу о. Александра Шмемана, внесшего самый важный вклад в предмет литургического богословия. Несмотря на обширность цитаты ее следует привести почти целиком:

«Установление «постоянного чтения» Бытия, Исаии и Притч целиком восходит к тем временам, когда Великий Пост был еще главным образом подготовительным периодом к крещению, и богослужения носили особый поучительный характер для наставления оглашенных в вере христианской. Каждая из этих трех книг содержит в себе одну из основных частей Ветхого Завета: история сотворения Богом мира, пророчества и моральные и нравственные поучения.

Книга Бытия дает нам как бы основную рамку верований Церкви. Она содержит в себе историю сотворения мира, грехопадения и, наконец, обещание на начало спасения заключением первого Завета Бога с Его избранным народом. Она передает нам основные верования Церкви в Бога как Творца, Судии и Спасителя. Она открывает нам самые корни христианского понимания человека, созданного «по образу и подобию Божию», отпадшего от Бога и остающегося объектом божественной любви, заботы и конечного спасения. Она объясняет смысл истории как истории спасения, ведущей к Христу и завершенной Им. Она возвещает нам тайну Церкви, переданную в образах и событиях жизни избранного народа, Завета, Ковчега и т. д.

Исаия — величайший из всех пророков, и чтение его пророчеств в течение всего Великого Поста должно открыть нам еще раз великую тайну спасения через страдания и жертву Христа.

И в конце концов книга Притч — как бы итог нравственного учения Ветхого Завета, морального закона и мудрости; не принимая их во внимание, не соглашаясь с ними, человек не может понять своего отпадения от Бога и поэтому неспособен даже услыхать благую весть прощения, посылаемого нам любовью и благодатью <...>

И хотя Великий пост давно перестал быть периодом, подготовляющим к крещению, главная цель этих чтений полностью сохраняет

[56] *Kniazeff.* La lecture. P. 248.
[57] *Kniazeff.* La lecture. P. 225.

свое значение. Наша христианская вера требует этого ежегодного возвращения к своим библейским корням и основаниям, так как не может быть предела нашего возрастания и понимания Божественного Откровения»[58].

Это рассуждение выявляет смысловую мотивировку в распределении материала, но не рассматривает исторические причины и условия, которые породили эту систему чтений. Для их выявления немало дает сравнение данной системы чтений с системой ветхозаветных чтений Великого поста и Страстной недели, принятой в Иерусалиме в V–VII вв. Свидетелями иерусалимского богослужения являются сирийские, армянские и грузинские источники: как уже отмечено в *Главе I*, сирийские рукописи воспроизводят систему чтений V–VI вв., армянские — отражают богослужение V в.[59], а грузинские — восходят к особой разновидности иерусалимского типикона, которая была создана при патриархе иерусалимском Софронии (634–638)[60]. Согласно А. Баумштарку[61], система чтений Великого поста в сирийских источниках весьма проста: ежедневно читается по одной перикопе из Быт, Нав и Рим; далее этот способ чтения распространяется на все воскресенья года после Пятидесятницы и вплоть до начал Поста, захватывая другие книги. Армянские (ArmR) и грузинские источники (GrT) на дни Великого поста приводят по три или четыре ветхозаветные перикопы из разных книг. Во всех названных источниках чтение перикоп осуществляется по схеме Bahnlesung.

В своей работе составители византийского профитология опирались на иерусалимский лекционарий. Это видно из сходства общей системы чтений в течение Поста, и особенно заметно уже за его пределами — в чтениях Страстной пятницы и субботы, с незначительными изменениями воспроизводящих иерусалимскую практику. Но иерусалимская служба XII тропарей (см. выше с. 84–85) при переработке ее в царские часы была сокращена за счет того, что паримья Иер 11 была перенесена на 1-й час четверга, Ис 63 на субботу, тогда как Ис 9 и Амос 8 исключены совсем. Обе эти паримьи, содержащие пророчества о будущих бедах и казнях, кажутся слабо связанными с событиями Страстной недели.

В IX в. отмечено возвратное влияние византийского ритуала на

---

[58] *Шмеман А.* Великий Пост. С. 54–55.

[59] *Renoux A.* Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem (cod. Jérus. arm. 121) // Le Muséon. 1961. T. 74/3–4. P. 361–385.

[60] *Кекелидзе.* Иерусалимский канонарь.

[61] *Baumstark.* Nichtevangelische syrische Perikopenordnung. S. 20–42. Некоторые данные по чтениям Великого поста и Страстной недели в сирийских источниках приведены также в работе Lewis A. G. The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels. London, 1899.

иерусалимский, что в иерусалимской службе выразилось механическим совмещением ее прежней собственной традиции с новой, византийской, так что в отдельные дни Страстной недели число читаемых паримий дошло до девяти, но они стали короче. Это сопровождалось расширением круга библейских книг, включенных в церковный обиход. Так, в чин совершения св. мирра Страстного четверга было введено даже чтение из Песни песней (1.2–4)[62], — единственный известный случай употребления этой книги в православном богослужении.

В иерусалимском лекционарии чтение трех паримий и именно из книг Бытия, Притч, Исаии нашло себе место во вторник и среду Страстной недели. Возможно, именно здесь составители византийского профитология обнаружили тот принцип, который использовали для организации чтений Великого поста, значительно увеличив объем читаемого ветхозаветного текста[63]. Поскольку Великий пост всегда был временем катихизации и изучения Св. Писания, это новшество закрепило традицию с помощью литургического устава. Впервые в литургической практике был применен также принцип последовательного чтения (lectio continua), хотя длительность богослужебного цикла и значительный объем книг не позволили воплотить его в полной мере. В первый понедельник Поста читаются Ис (1.1–20), Быт (1.1–13), Притч (1.1–20), в последнюю пятницу читаются завершающие пассажи книг — Ис (66.10–24), Быт (49.33–50. 26), Притч (31.8–31). Однако за 30 будних дней три эти книги целиком не прочитываются. Так, из 1533 стихов книги Бытия прочитывается только 402, из 1291 стиха книги Исаии — 380, и лишь для книги Притч пропорции иные, поскольку из 915 стихов прочитывается 607. Хотя несколько десятков стихов из каждой книги читается также в другие периоды времени, но все же лишь книга Притч прочитывается в ходе годичного богослужения на две трети своего объема, тогда как Бытие и Исаия всего лишь на одну треть.

Действительно, некоторые пропущенные в чтениях Великого поста пассажи обнаруживаются в чтениях праздников.

Например, в чтениях Поста отсутствуют исключительно значимые мессианские пророчества Исаии (50.6) «Я предал хребет Мой биющим и ланиты мои поражающим, лица Моего не закрыл от поруганий и оплеваний»[64] и (53.7) «Как овца веден был на заклание и как агнец

---

[62] См.: *Дмитриевский А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме в IX–X вв. Казань, 1894. С. 336–337; *Михайлов А. В.* Греческие и древнеславянские паримейники: Из истории древнеславянского перевода св. Писания. Варшава, 1908. С. 19.

[63] Трехчастные чтения Поста стали восприниматься как нормальная форма ветхозаветных чтений и в дальнейшем использовались как модель при создании чтений на новые памяти.

[64] Ср. в сцене страстей: «Тогда плевали Ему в лице и заушали Его, другие же ударяли

пред стригущими его безгласен, так Он не отверзает уст своих»[65]. Оба пророчества, однако, прочитываются в составе паримий Страстного четверга и Страстной пятницы; это же место они занимают в сирийском (SyB), армянском (ArmR) и грузинском (GrK) лекционариях.

Из книги Бытия в чтениях Поста отсутствуют следующие значимые места: Мелхиседек, царь салимский (14.18–20), обрезание как форма завета с Авраамом (17.10–22), ветхозаветная Троица (18.1–19), лестница Иакова (28.10–22). Они, однако, включены в чтения следующих праздников: Мелхиседек читается на память отцов I Вселенского собора (7-е воскресенье Пятидесятницы), обрезание — на 1 января (память Обрезания); ветхозаветная Троица — на Благовещение как образ ветхозаветного Благовещения[66], и лестница Иакова, как уже указывалось, — в Богородичные праздники[67].

Такого рода распределение материала говорит о том, что праздничные чтения получили свое закрепление прежде, чем была составлена роспись великопостных чтений[68]. Вместе с тем, однако, некоторые праздничные чтения повторяются и во время Поста. Например, Быт (1.1–13), открывающее чтения Поста, возглавляет также чтения Рождества и Богоявления, тогда как Быт (22.1–18) «Жертвоприношение Исаака», читаемое в 5-ую пятницу Поста, является также чтением Страстной субботы.

Значительные по объему пропуски текста в книгах Исаии, Бытия и Притч сделаны во второй части этих книг. В известной мере это оправдано в отношении книг Исаии и Притч, в которых наблюдается содержательное повторение материала, а паримии из книг Бытия и Исаии пришлось бы увеличить втрое, чтобы прочесть их полностью во время Поста, но все же можно выявить и некоторые другие причины, по которым составители профитология предпочли полной версии текста сокращенную.

Во-первых, они сделали это во избежание нескромных сюжетов. Например, исключение пассажа Ис (3.15–4. 1), находящегося в начале книги, где пропуски отсутствуют, связано, по всей вероятности, с натуралистическим описанием женского кокетства гордых дочерей Сиона и их последующего наказания («Оголит Господь темя дочерей Сиона и обнажит срамоту их»). Та же причина могла вызвать исключение

его по ланитам» (Мф 26. 67, то же Мк 14. 65).

[65] Ср. Деян 8. 30–35, где это место читает эфиопский евнух и толкует ап. Филипп.

[66] В SyB 18.1–22 является чтением Рождества, в GrK — Страстной среды..

[67] В SyB 28.10–22 читается в Светлый вторник, в GrK — 1-й четверг Поста.

[68] На вторичность чтения Поста по сравнению с чтениями Страстной недели уже обращалось внимание. См.: *Карабинов*. Постная триодь. С. 62; *Kniazeff*. La lecture. P. 220–222.

соблазнительного описания блудницы (Притч 7.1–27), истории Содома, Лота и его дочерей (Быт 19.1–38).

Во-вторых, в истории Авраама и его потомков с заметной последовательностью опускаются сюжеты, способные представить нравственность библейских персонажей в неблагоприятном свете. Так, опущены оба эпизода, когда Авраам выдает Сарру за свою сестру (12.10–20 и 20.1–18)[69]; также опущена история рождения Измаила (16. 1–15, удержан лишь стих (16. 16) — «Аврам был 86 лет, когда Агарь родила Авраму Измаила» — и изгнания Агари и Измаила (21.9–21). Как известно, в литургической практике синагоги также существовало настороженное отношение к некоторым местам Писания, содержащим не волне благоприятные сведения о лицах священной истории, вследствие чего допускалось читать, но не переводить на арамейский язык пассаж о «грехе Рувима» (Быт 35. 22), конец истории о золотом тельце (Исх 32.21–24), священническое благословение (Числ 6.24–27), пассаж о «грехе Давида» (2 Царств 11.2–17), результатом которого было рождение Соломона, пассаж о «грехе Амнона» (2Царств 13.1–19). Кроме того, из соображений охранительного порядка запрещалось читать мистическое описание божественной колесницы (Иез 1) и развернутое сравнение Иерусалима с распутницей (Иез 16)[70].

Едва ли к такого рода сюжетам могут быть отнесены описания рождений библейских персонажей, однако в профитологии опущено не только рождение Измаила (см. 5-й вторник Поста), но также и Ноя (см. 2-й четверг), Авраама (см. 4-й четверг), Исаака (см. 5 четверг), Иосифа (см. 6-й вторник) и Моисея (см. понедельник Страстной недели). Наличие такого рода пропусков показывает, что составители профитология не были вполне согласны с вышеприведенным мнением И. Карабинова о том, что «события жизни патриархов дают массу назидательного материала в пластичной форме».

Сокращения исторической части Бытия особо значительны, и здесь не всегда можно с уверенностью судить о тех причинах, которыми они были вызваны. Если сокращения в первой половине Бытия могут быть объяснены известными смысловыми мотивами, то в обширных пропусках во второй части книги следует, вероятно, видеть

---

[69] Третий тождественный эпизод, когда Исаак совершает такой же обман Быт (26.6–11), опущен вместе со всею главою. Между тем, Быт 12 читается на память праотца Авраама 9 октября в грузинских источниках (GrK), Быт 20 читается в сирийском лекционарии (SyB) в 3-й четверг Поста.

[70] См.: *Perrot C.* The Reading of the Bible in the Ancient Synagoge // Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Eds. M. J. Mulder, H. Sysling. Assen/Maastrich; Philadelphia, 1988. P. 144. Ср.: Еврейская энциклопедия. Т. 14. СПб., б. г. С. 748 (статья «Таргум»).

желание редактора втиснуть книгу в период шести недель Поста. Так, от всей истории Иосифа и его братьев остался лишь эпизод, в котором Иосиф открывается братьям (43. 26–31 и 45. 1–16). Далее читается история переселения Иакова в Египет (46.1–7), а затем описание смерти Иакова и Иосифа (49.33–50.24). Таким образом, среди прочего опущено и завещание Иакова, столь важное для всей средневековой христианской литературы; лишь в навечерие Вербного (Лазарева) воскресенья[71], находящегося за пределами Поста, из него читается краткое благословение Иуды (49.1–2, 8–12).

Наконец, один случай исключения может быть объяснен богословской проблематичностью соответствующего пассажа. Имеется в виду сцена ночной борьбы Иакова с ангелом (Быт 32. 22–32), после которой и вследствие которой он получает новое имя Израиля. Сцена эта исполнена чувственного антропоморфизма, что, вероятно, и послужило причиной ее пропуска.

§ 4. Место в богослужебной традиции

Из обзора паримий византийского профитология видно, что по своему содержанию он не является продуктом одной эпохи. Часть составляющих его чтений сложилась в Иерусалиме, тогда как другая добавлена в последующее время. Древняя часть, отраженная в иерусалимском лекционарии, может быть датирована IV–VII вв., поздняя же обязана своим существованием константинопольской практике VII–VIII в. Если в иерусалимский период создания византийского профитология последовательно проводится типологическая интерпретация Ветхого Завета через объяснение ветхозаветных пассажей новозаветными событиями, то характерной особенностью константинопольского периода является отождествление современных событий с событиями и персонажами священной истории. Хорошо заметно, в частности, новое понимание иерархии как посредника между Богом и верующей душой, наступившее в эпоху, последовавшую после принятия Церковью учения Псевдо-Дионисия Ареопагита, когда богослужение отошло от своего главного центра — эсхатологического ожидания Небесного Царства и сосредоточилось на мистагогии, т. е. приведении души к

[71] Три паримии Вербного Воскресения суть следующие: Быт (49.1–2b, 8–12) «Благословение Иуды»; Соф (3.14–19) «Ликуй, дщерь Сиона»; Зах (9.9–15) «Ликуй в радости, дщерь Сиона». Чтения пророков очевидно связаны с Входом Господним в Иерусалим, тогда как чтение из Бытия – лишь формально через ключевое слово, ср. стих 11 «Он привязывает к виноградной лозе осленка своего, и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей». Пророческие чтения на этот день известны уже иерусалимскому ритуалу (см. Кекелидзе. Иерусалимский канонарь. С. 68–70), тогда как паримия из Бытия добавлена в Константинополе.

мистическому познанию духовной реальности трансцендентного мира[72]. Писание в новых константинопольских памятях получает метафорическую интерпретацию. Отход от типологии приводит к перегруженности богослужения сложной богословской проблематикой, и это говорит о том, что главным участником богослужения и творцом литургических новообразований становится именно монашество. Подобное объединение в литургии традиций ранней Церкви с монашескими идеалами учения (дисциплины) А. Шмеман назвал в свое время «византийским синтезом»[73].

Чтениям Великого поста в истории становления профитология принадлежит особое место. Нужно думать, что их распорядок был создан как раз при составлении профитология, так что само изготовление этого сборника имело своей целью закрепление распорядка постных чтений. Об одновременности двух событий — создании распорядка постных чтений и формировании византийского профитология — говорит неудавшаяся попытка организации второго цикла в начале Страстной недели.

В паримиях Поста введен новый для практики церковных чтений принцип последовательного прочтения той или другой книги от начала до конца (lectio continua). Насколько можно судить, этот принцип не имел прежде практического приложения к ветхозаветному материалу ни в Иерусалиме, ни в Александрии, ни в Антиохии[74], где предпочтение отдавалось избранным чтениям, так или иначе связанным с памятью события (lectio solemnis).

Как кажется, несколько раньше принцип последовательного чтения получил устойчивое применение и в синагогальном богослужении[75]. Введение этого принципа в Константинополе VII–VIII вв. объясняется, по всей вероятности, литургическими преобразованиями, направленными на закрепление различий между монастырским и приходским богослужением. Монастырской службе вменена была ежедневная литургия в течение всего года за исключением будних дней Великого поста, среды и пятницы последней из трех предшествующих Великому посту недель (т.е. седмицы О страшном суде), а также понедельника, вторника, среды и пятницы Страстной недели. Приходс-

---

[72] См. подробнее о изменении экклезиологического и евхаристического сознания в VII в.: *Vassiliadis P.* Eucharisitic and Therapeutic Spirituality // The Greek Orthodox Theological Review. 1997. Vol. 42. P. 1–23, особо с. 10–13.

[73] *Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. Глава IV.

[74] *Talley.* The Origins. P. 212. Иначе обстояло дело с новозаветными чтениями, в распределении которых тенденции к организации их по принципу lectio continua проявлялись в разных церковно-литургических центрах.

[75] См.: *Mann J.* The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. Vol. 1. New York, 1971.

кому богослужению вменены были литургии в течение Пятидесятницы, по субботам и воскресеньям в течение остальной части года, а также в будние дни по избранным праздникам. Дни, в которые литургию служить не положено, в приходах были те же, что и в монастыре. Ежедневное отправление монастырской литургии потребовало значительного увеличения объема текста Писания, прочитываемого в течение года. Распределить остающийся материал Евангелия и Апостола по будним дням от Пятидесятницы до Великого поста согласно какому-либо содержательному принципу, как это делалось до тех пор в отношении праздничных чтений, было крайне затруднительно, поэтому для этих дней был применен принцип последовательного чтения (lectio continua) Евангелий от Матфея, Луки и Марка с пропуском тех пассажей, за которыми уже прежде было закреплено место в соответствующие праздничные дни (lectio solemnis). Для Пятидесятницы был заново перераспределен материал Ев. от Иоанна, так чтобы и для этого Евангелия был проведен принцип последовательного чтения, за исключением праздничных чтений. Новый способ чтения Св. Писания за богослужением легче было согласовать со счетом недель от Пасхи (ясно выделяется несколько календарных циклов, таких как Пятидесятница и Великий пост), чем с разрозненными датами солнечного года. Вероятно, поэтому византийское богослужение выдвинуло в это время лунный календарь в качестве своей основы. Нужно принять во внимание и то обстоятельство, что в эту эпоху иудейское влияние на христианское сознание и богословскую мысль уже не несло в себе угрозы, тогда как сохранение пережитков язычества в календаре праздников нередко делало серьезный вызов христианскому монотеизму.

Создание в Константинополе двух новозаветных лекционариев — монастырского и приходского — сопровождалось созданием ветхозаветного лекционария, т. е. профитология. Одновременность этой работы была вызвана тем, что старый лекционарий иерусалимского типа, сохранившийся повсеместно за пределами Константинопольского патриархата, включал в себя как ветхозаветный, так и новозаветный материал. Таким образом, выделение новозаветного материала в отдельный сборник потребовало новой организации ветхозаветного материала в особом сборнике. Иначе говоря, причиной появления профитология было создание новозаветного лекционария[76]. Можно было бы удивляться тому, что в отношении литургического чтения Ветхого Завета не было введено

---

[76] Задаваясь вопросом о причинах появления профитология, Г. Энгберг напрасно ищет ее в условиях удобства отправления богослужения (*Engberg*. The Greek Old Testament Lectionary. P. 44–45). Позже не было найдено никаких препятствий для включения паримий в служебную минею и триодь.

такого же различия, какое было сделано для Нового Завета, т. е. определения более ограниченных по объему чтений для прихода и более объемных для монастыря. Невозможность такого распределения была обусловлена тем, что Новый и Ветхий Заветы оказались в отношении дополнительного распределения, так что первый читался за литургией, а второй — за службой Преждеосвященных даров. И хотя эта служба, как и сама практика Преждеосвященных даров, связана своим происхождением с отшельнической жизнью, в годовом богослужебном цикле ей могло быть отведено лишь ограниченное количество дней, к которым монастырский устав не мог ничего добавить.

Применение принципа lectio continua значительно увеличило объем Писания, прочитываемого за богослужением. Однако даже Новый Завет реально прочитывается полностью в течение года лишь в ходе монастырского, но никак не приходского богослужения, тогда как Ветхий Завет читается лишь в крайне ограниченном объеме. Единственной ветхозаветной книгой, которая читается целиком, является маленькая по объему книга пророка Ионы (в синагоге из пророческих книг целиком прочитываются Иона и Авдей), за нею следует книга Притч, читаемая на две трети объема, далее книги Бытия и Исаии; количество стихов из прочих книг крайне незначительно[77]. Чтение книг Исаии, Бытия и Притч внешне организовано как lectio continua, но в действительности весьма далеко от этого принципа. Фактически, как и в отношении прочих ветхозаветных книг, здесь наблюдается применение принципа избранных чтений (lectio selectiva), хотя и расположенных в последовательности текста (Bahnlesung).

Можно констатировать известное сходство практики чтения христианского богослужения с практикой чтения Писания в синагоге. В ней lectio continua применяется к Торе, тогда как к Пророкам — lectio selectiva, при том что из раздела Кетувим читаются лишь пять свитков

[77] В указанном издании греческого профитология читаются следущие стихи из прочих ветхозаветных книг: Исход (1.1–20, 2.5–22, 3.1–8, 12.1–11, 51–13.2, 10–12, 14–16, 20–15.19, 22–16.1, 19.10–19, 22. 28 (29), 24.12–18, 25.8–21, 33.11–34.8, 40.1–5, 9, 11. 34–35); Левит 1(2.2–4, 6, 8, 26.3–12, 14–17); Чисел (8.16–17, 11.16–17, 24–29, 24.2–3, 5–9, 17–18); Втор (1.8–11, 15–17, 21–26, 4.1, 6–7, 9–15, 5.1–7, 9–10, 23–26, 28, 30, 6.1–5, 13, 18, 10.14–21); Нав (3.7–8, 15–17, 5.2–15); Судей (6.2, 6, 11–15, 17–22, 24, 36–40, 13.2–8, 13–14, 17–18, 21); 3 Царств (6.20–33, 8.1, 3–7, 9–11, 22–23, 27–30, 9.2–3, 17.1–24, 18.1, 17–27, 29–42, 44–45, 19.1, 3–16, 19–21); 4 Царств (2.1, 6–14, 2.19–22, 4.8–37, 5.9–14); Иов (1.1–2.10; 38.1–21, 42.1–5, 42.12–17; Прем 3.1–9, 4.7–17, 19–20, 5.1–7, 15–6.3); Сирах (6.18–7.2); Мих (4.2–3, 5, 7, 4.6–7, 5.1–3, 6.3–5, 8); Иоиль (2.12–27, 2.23–3.5, 4.12–21); Иона (1.1–4.11); Соф (3.8–15, 3.14–19); Зах (1.3–6, 7, 9–13, 2.17–3.7, 4.1–6, 8.1–3, 7–17, 19–23, 9.9–15, 11.6–14, 12.10, 13.6–7, 14.1–11, 20–21); Малах (3.1–3, 5–7, 12, 22–24); Иер (1.1–9, 11–17, 2.2–12, 3.22–25, 4.8, 5.3, 5, 22, 11.18–12.15, 18–20, 38.31–34); Вар (3.36–4.4, 21–29); ИЕЗ 1.1–28, 2.3–3–3, 11.17–20, 18.21–32, 36.24–28, 37.1–14, 40.1–2, 41.1, 16–25, 43.27–44.4; Дан 2.31–36, 44–45, 3.1–51, 52–97, 9.15–19, 10.1–21. См. также роспись чтений в приложении.

(Песни Песней, Руфь, Екклисиаста, Плача и Есфири), назначенных для главных праздников. В Церкви lectio continua последовательно применяется к Новому Завету и lectio selectiva — к Ветхому Завету в его целом объеме. То, новое положение, которое было приобретено разделом учительных книг (иначе, Писаний, кетувим) отражает влияние монашеской среды.

В свое время на основании текстологических признаков Хег и Цунц выдвинули предположение о том, что профитологий, хотя и был разработан для проведения богослужения в цареградском храме св. Софии, явился продуктом деятельности Студийского монастыря[78], которому вообще нередко приписываются все литургические новшества, возникшие во второй половине первого тысячелетия истории Церкви. Никаких оснований для такой догадки авторы не указывают.

Безусловно, выявить в содержании профитология монашеские тенденции нетрудно. Его название, сохранившееся в славянской книжности, — паримийник, точнее отражает то новое, что внесла эта книга в богослужебную традицию под влиянием «монашеской тенденции», а именно сравнительно широкое использование учительных книг премудрости (кетувим). Но Студийский монастырь, основанный в 463 г., прославил себя в V–VI вв. борьбой с монофизитами, а позже — с иконоборцами (725–842); все литургические преобразования в его стенах были связаны с деятельностью Феодора Студита, бывшим настоятелем монастыря в 799–809 гг.[79] К этому времени профитологий уже существовал.

Говоря о включении в профитологий перикоп из книг Иисуса Сирахова, Варуха, Премудрости Соломона, следует иметь в виду, что вопрос о каноничности или неканоничности отдельных текстов не заботил составителей профитология, поскольку ни тогда, ни позже — вплоть до эпохи Реформации — он не имел той исключительной значимости, которую придала ему Реформация принятием Масоретского канона.

Все церковные праздники, на которые положены ветхозаветные чтения, имеют своим содержанием новозаветные события или события из истории Церкви, и уже это навязывает определенную типологическую интерпретацию соответствующих текстовых ветхозаветных пассажей[80]. Однако поздние чтения константинопольского происхождения

---

[78] *Hoeg C., Zuntz G.* Remarks on the Prophetologion. P. 221.

[79] К их числу относятся введение типикона, триоди и часослова, развитие гимнографии. См.: *Pott T.*, o.s.b. Réforme monastique et évolution liturgique. La réforme stoudite // Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler. Roma, 2000. P. 557–589.

[80] Следует отметить, что иерусалимское богослужение отмечало значительное число ветхозаветных памятей с соответствующими чтениями. Например, память Иисуса Навина 1 сентября с паримией Нав (10.7–17), видение пророка Захарии 27 сентября с

ограничивались метафорическим восприятием Ветхого Завета, поскольку многие события и явления не только гражданской, но и церковной истории не могли рассматриваться как осуществление ветхозаветных пророчеств.

О характере интерпретации постных чтений говорить затруднительно. Как известно, они представляют собою часть катихизического образования, которое предлагалось оглашаемым в течение Великого поста. В этом случае их неполнота приобретает важное значение, в особенности же важны те пропуски текста, которые явно носят охранительный характер и в целом отражают мировоззрение той среды, в которой возник профитологий. Эта среда не может быть отождествлена со всею Церковью, поскольку едва ли редакторы профитология руководствовались знаменитым принципом Оригена из его бесед на книгу Иисуса Навина: «Но коль скоро Писание вдохновлено Богом и полезно, нам следует верить, что оно полезно и тогда, когда мы не осознаем его пользы»[81]. Закрепление за буднями Поста обязательного списка ветхозаветных чтений вначале существенно расширило объем читаемого за богослужением ветхозаветного материала. Вместе с тем, оно же и сократило представление о Ветхом Завете, поскольку данный набор литургически закрепленных чтений стал обязателен на все годы, а выйти за его пределы оказывалось невозможно. Так, навсегда за пределами звучащего за богослужением текста остались такие важные места как уже названные мессианистические пророчества Иез (34.29) и Зах (6.11–12), ярчайшее выражение веры в воскресение Иов (19.25–27) и Дан (12.2), текст Десяти заповедей (Исх 10 и Втор 5)[82]. Из поля зрения составителей паримийника выпало начало 6-й главы пророка Осии («Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас»), читавшееся на пасхальной службе в Риме в начале III в.[83]

Вероятно, для того, чтобы раздвинуть жесткие границы литургических чтений, в монастырский обиход была введена практика так называемых «уставных чтений», назначенных для возглашения в раз-

---

чтением Притч (12. 25–13. 3), Зах (2. 13–3. 9), память Авраама и Лота 9 октября с чтением Быт (12.1), память пророка Ионы 10 декабря с чтением соответствующей книги, память царя Давида 26 декабря с чтением 2 Цар (5.3–10). См. *Кекелидзе.* Иерусалимский канонарь.

[81] *Pelikan.* The Emergence of the Catholic Tradition. P. 60. Как кажется, такой выбор чтений отвечает наметившемуся в это время разделению клира и мира. Трулльский собор в 692 г. принимает правила 19 о несоставлении новых проповедей, 24, 27 об особой одежде и формах поведения клира, 64 о запрете мирянам проповедывать, 69 о запрете мирянам входить в алтарь.

[82] Лишь после 944 г., с большим опозданием, текст Десяти заповедей (Втор 5) попал в чтение 16 августа на перенесение нерукотворного образа из Эдессы, однако, это чтение неизвестно славянской традиции.

[83] *Dix.* The shape of the liturgy. P. 338.

ные моменты богослужения, а также за его пределами. Подобно тому, как это было некогда в раннехристианской практике, в круг уставных чтений вошли само Писание, жития и творения отцов Церкви. Обычно это нововведение связывают с именем Федора Студита[84]. Однако со временем и здесь возникла довольно строгая регламентация, так что определенные тексты были закреплены за конкретными днями и службами. При этом Ветхий Завет стал читаться в ограниченном объеме (преимущественно Псалтыри и Бытия) лишь во время Великого поста, Новый Завет читался в разные периоды и в полном объеме. Преимущество отдавалось толковой версии Писания для лучшего уразумения его смысла.

В России с самого начала монастырский устав был принят как единственный как для монашеского богослужения, так и для богослужения в приходах, так что уставные чтения долгое время читались и мирянам[85]. Сегодня остатком этой практики является чтение Деяний апостольских в Великую субботу после литургии и перед всенощной. В обычай затрапезных чтений, который сегодня как и тысячу лет назад широко применяется в православных монастырях, чтение Писания не входит. Таким образом, вопрос об уставных чтениях представляет собою сегодня лишь исторический интерес.

Нужно добавить, наконец, что за богослужением библейский текст может находить себе применение не только в качестве чтений, но и как песенно-поэтический и молитвенный материал. Он может просто цитироваться, как это имеет место с Псалтырью, или входить в структуру всех других литургических жанров и последований в качестве цитат. При этом объем используемого таким образом библейского текста весьма значителен. Например, Псалтырь прочитывается целиком в течение недели и дважды в каждую неделю Великого поста. Количество библейских стихов, вошедших в произведения литургических жанров, насчитывается сотнями и составляет до четверти объема текста[86]. В этом смысле справедлива характеристика православной Церкви как библейской по своей природе. Ни в одном из этих случаев источник звучащего в богослужении текста не указывается, т.е. осуществляется

---

[84] См.: *Виноградов В. П.* Уставные чтения. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в греческой Церкви. Сергиев Посад, 1914.

[85] С кругом уставных чтений связано название *четьей минеи* и громадного свода *Великих четьих миней*, составленного в XVI в. при митроп. Макарии.

[86] *Constantelos D. J.* The Holy Scripture in Greek Orthodox Worship (A Comparative and Statistical Study) // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 12. 1966. P. 7. В этой работе выявлены библейские цитаты в следующих службах: Преждеосвященных даров, литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста, крещения, елеосвящения, соборования и бракосочетания. Общее количество стихов из Ветхого Завета 567 (на Псалтырь приходится 267) , из Нового Завета — 548.

скрытое цитирование (хотя, безусловно, опытное ухо различает и многие цитаты и, разумеется, псалмы).

В качестве общего вывода, можно высказать мнение о том, что в православном богослужении Писание подчинено формам и целям литургии. Лишь те его пассажи, которые стали элементом литургии, получили возможность стать неотъемлемой частью богословского знания и кругозора как рядовых прихожан, так и руководителей общины.

§ 5. Особенности славянской традиции

Славянская версия профитология — паримийник — в принципе отличается от своего греческого оригинала лишь языком. Впервые внимание на нее было обращено в словаре митрополита Евгения (Болховитинова)[87], а также брошюре Ореста Новицкого в 1837 г.[88] Согласно воззрениям Новицкого, этот литургический сборник должен был появиться вместе с Евангелием при начале устройства славянского богослужения. Нужно отдать должное исторической проницательности автора[89], ибо в XIX в. книги такого состава не были известны литургической практике, хотя распорядок ветхозаветных чтений и сохранялся без существенных изменений. Серьезное научное внимание паримийнику уделено было лишь в самом конце XIX в. в трудах двух учеников И. В. Ягича — словенца Р. Нахтигаля, работавшего в 1900–01 гг. в Москве в качестве стипендиата Академии наук[90], и А. В. Михайлова[91], слушавшего лекции В. Ягича в Венском университете в 1889–92 гг. В результате историко-филологического изучения текстов паримийника

[87] В статье, посвященной древней русской письменности, митроп. Евгений в частности перечисляет книги, потребные для церковной службы: часослов и Псалтырь, служебник с требником, Апостол и Евангелие, октоих, ирмологий, триоди постная и цветная, паримийник, минея общая и праздничная, устав. Далее он говорит о том, что сохранились древние пергаменные Евангелия, Апостолы, Псалтыри и Паримийники; наконец, заключает, что «паримии в старых наших церковных книгах и Законы Моисеевы, во 2-й части Кормчей книги напечатанные, совсем другого перевода, нежели какой в Острожском издании» (Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. Т. II. Изд. 2-е. СПб., 1827. С. 60, 63 и 66).

[88] *Новицкий О.* О первоначальном переводе Св. Писания на славянский язык. Киев, 1837.

[89] Едва ли все наблюдения этого сочинения принадлежат его автору. Оно написано в качестве выпускной работы при окончании Киевской духовной академии под руководством митроп. Евгения Болховитинова, скончавшегося в год издания брошюры.

[90] См.: *Нахтигаль Р.* Несколько заметок о следах древнеславянского паримейника в хорватско-глаголической литературе // Древности. Труды Славянской комиссии Московского археологического общества. 1902. Т. 3. С. 175–213.

[91] См.: *Михайлов А. В.* 1) Греческие и древнеславянские паримейники: Из истории древнеславянского перевода св. Писания. Варшава, 1908; 2) Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. I. Паримейный текст. Варшава, 1912.

был сделан вывод, скоро ставший общепринятым, что перевод этого сборника относится к первым трудам Кирилла и Мефодия, хотя и не упомянут в житиях просветителей славянства. Главные соображения в пользу этой атрибуции были таковы: (а) паримийник близок славянской версии Евангелия и Псалтыри своими лингвистическими чертами, прежде всего передачей греческого богословского лексикона; (б) библейские тексты, вошедшие в паримийник, известны хорватским католическим миссалам и бревиариям в тех же самых переводах с греческого оригинала. Связь паримийника и бревиария нашла свое подтверждение в многочисленных публикациях хорватских глаголических источников, осуществленных И. Вайсом[92]. Тождественные результаты принесло и изучение И. Е. Евсеевым паримийных пассажей книг Исаии и Даниила[93]; при этом было установлено, что четий Мефодиевский перевод книги Даниила включил в свой состав паримийные чтения без существенной переработки. Аналогичная картина была открыта также в Мефодиевском переводе книг Царств и Притчей[94].

Всего сохранилось 70 славянских списков паримийника XIII–XVII вв.[95] Особое значение для реконструкции первоначального перевода имеют три древнейшие рукописи: это скопированный с глаголического оригинала Григоровичев паримийник, болгарского происхождения (РГБ, Григ. 2 [М. 1685]); болгарский список 1294–1320 гг., известный под названием Лобковского (ГИМ, Хлуд. 142); русский список 1271 г., названный Захарьинским, поскольку был переписан псковским попом Захарией и его сыном Олуферием (РНБ, Q.п.I.13)[96], причем вторая часть рукописи, над которой работал сын, написана с большой небрежностью. Как и другие славянские переводы, паримийник после своего возникновения подвергался редакционной правке по греческим оригиналам, его поздняя редакция имеет сходство с так на-

---

[92] Библиографию этих довольно многочисленных работ можно найти, в частности, в книге: *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии.

[93] *Евсеев И. Е.* 1) Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. СПб, 1897; 2) Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905.

[94] *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. С. 156–158. Нужно добавить, что славянский новозаветный текст не повторил этого пути развития: первичным для него было Четвероевангелие, на базе которого возникли литургические сборники краткого и полного апракосов.

[95] *Пичхадзе А. А.* Типология паримийных чтений книги Исход // Старобългаристика. 1986. № 1. С. 20–34.

[96] См. описание названных рукописей: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. № 162, 181 с обширной библиографией, к которой следует добавить лексикологическое исследование: *Стиптевић Б.* О српским паримејницима // Кирилл Солунски. Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски. Кн. 2. Скопје, 1970. С. 347–387. Дополнительную библиографию предлагает также обзор паримийника в работе: *Thomson F. J.* The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible. Ljubljana; Sheffield, 1998. P. 719–728.

зываемой Афонской редакцией, отразившейся в большинстве библейских книг[97]. Подобно греческому оригиналу, славянский паримийник вышел из употребления после того, как паримьи стали включаться в триоди и служебные минеи.

В свое время была предпринята попытка критического издания славянского текста паримийника по 14 рукописям, охватившая примерно треть объема текста[98]. Захарьинский паримийник был подготовлен к изданию А. В. Михайловым, но труд этот был потерян в 1920 г.[99] К настоящему времени опубликованы паримии книги Даниила[100], пять паримий книги Иова по 11 глаголическим и кириллическим спискам[101], 16 паримий книги Исход по 33 спискам[102] и, наконец, Григоровичев паримийник[103].

Месяцеслов древнейших славянских списков паримийника, т. е. Григоровичева, Захарьинского и Лобковского, не знает всех тех памятей, которые присутствуют в греческом оригинале. Так, туда не включены октябрьские памяти 11-го дня, собора 787 г., и 26-го, великомуч. Димитрия. Пропуск последней памяти кажется странным, поскольку в житии Мефодия этот день упомянут как окончание его труда по переводу Библии[104], к тому же Мефодию приписывается составление канона на память этого святого[105], а из сказанного выше следует, что он имел непосредственное отношение к изготовлению славянской версии паримийника. По мнению А. М. Пентковского (высказанному устно), упомянутый в Житии Мефодия перевод избранных служб[106] может обозначать паримийник. Действительно, Григоровичев паримийник

---

[97] *Пичхадзе А. А.* К истории славянского паримейника.

[98] *Брандт Р.* Григоровичев паримийник в сличении с другими паримийниками. Вып. 1–3. М., 1894–1901.

[99] *Алексеев А. А.* Праведники славянской библеистики // Русское подвижничество. М., 1996. С. 274.

[100] *Евсеев И. Е.* Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905.

[101] *Афанасьева Е. В., Шварц Е. М.* Древнейший славянский перевод книги Иова // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 7–32.

[102] *Пичхадзе А. А.* Книга Исход в древнеславянском паримейнике // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. Ученые записки. Вып. 4. М., 1998. С. 5–60.

[103] *Рибарова З., Хауптова З.* Григоровичев паримејник. I. Текст со критички апарат. Скопје, 1998. См. рецензию: *Taseva L., Yovcheva M.* The First Comprehensive Edition of a Slavonic Prophetologion Manuscript // Orientalia christiana periodica. Vol. 67. 2001. P. 447–454.

[104] См. Житие Мефодия, глава 15, в издании: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. СПб., 1999. С. 80.

[105] *Vašica J.* Původny staroslověnsky liturgický kanon o sv. Dimitrijovi Soluňském // Slavia. 1966. Т. 35. S. 513–524.

[106] Ср.: Пьсалтырь бо бѣ тъкъмо и Евангелие съ Апостолъмъ и избьраныими службами цьркъвьныими съ Философъмь прѣложилъ пьрьвѣе (Библиотека литературы древней Руси. С. 80).

носит следующее заглавие, отсутствующее в других списках и отражающее, по всей вероятности, славянский архетип: «чтениѧ и пѣниѧ и про(к)мнї въ сты празнікы въ великыи п(с)ть», тогда как заглавие Лобковского списка: с богомь починаемь паримиѫ, а заглавие Захарьинского списка: парими съ богомь починаетсѧ. Кроме ветхозаветных чтений сборник содержит прокимны, тропари, псалтырные стихи, литургические указания на чтение Апостола и Евангелия. Ср., например, указания для службы Богоявления в Григоровичевом паримийнике, л. 10 об.:[107]

про(к)[именъ] г[ла](с) 3. г(д)ъ просвѩщение с(х) г(д)ъ защитителъ. аще есть по(с)нъ днъ то не чтѫ(т) прр(ч)с[ътва] исаина нѫ възЪдетъ ереї въ ѡлтаръ і ре(ч)тъ пр(к)[именъ] г[ла](с) 3. г(д)ъ просвѩ[щение]. та(ж) аплъ къ ко(р)[инѳиѡмъ]. бра(т)ѩ не велѧ ва(м). ко[не](ц). каменъ же бѣ х(с)ъ. аще ли нѣстъ по(с)нъ днъ то чтѫтъ пррч(с)ътва и аплъ ѿ за(ч)ла д(о) конца. та(ж) ал(ѣ)е г[ла](с) 6. ѿригнѫ срце мое слово блго до снъ члвчъскЪ(х). с[ти](х) 2. излиѣ сѧ блгодѣтъ въ оустѣхъ твоихъ сего радї блго[сло]в[и]. с[ти](х) 3. прѣпоѣши сѧ ѡрѫжиемъ твоимъ по бедрѣ твоеи силне красо(т)ѧ твоѧ и до[бротою]. та(ж) єѵ(г)е. та(ж) при(ч)[астьнъ] хвалите. та(ж) п(о)п не ѿпоустить лю(д) нѫ идѫ(т) лю(д) с по(п)м съ свѩщами і съ крстЪ поѧще пѣ(н) се: гла(с) 1. въ ѥрдани крщъш(у) ти сѧ г(д)и. троичъское ѩви сѧ покланѣние родителевъ бо гла(с) свѩдѣтелъствоваше тѧ възлюбенаго тѧ сна нарицаѧ д[оу]ха въ видѣнї голѫбинѣ извѩствоваше словеси оутвръждение ѣвеи сѧ х[рист]е б[ож]е нашъ миръ просвѩщъ г(д)и сл[овомъ]. и покади(т) п(о)пъ водѫ. ди[а](к)[онъ] гле(т). г(д)оу пом(л)им сѧ. лю(д). г(д) пом(л)оуї. та(ж) про(ч)ѩѣ дѣ[а](к)нъства. та(ж) м(л)итвы и приложи къ м(л)итвѣ освщение водъ сихъ пришествиемъ силоѧ и дѣниемъ стаго дха и по семъ поѧ(т) пѣ(н)е се г[ла](с) 4. гла(с) гнъ на водахъ въпиетъ глѧ придѣте и примѣте дхъ стъ. дхъ прѣмѫдрости. дхъ разоума. дхъ стра(х) бжиѩ просъвтѣвъшаго сѧ на насъ. и блгослвщȣ патриархȣ водЪ ре(к)[ѫ]тъ 3 ч(т)нiѣ.

Упоминание в чине водосвятия патриарха говорит о том, что оригиналом для перевода послужил соответствующий документ Великой Церкви, т.е. цареградской Софии (второй раз патриарх упомянут в службе Страстной субботы как исполнитель таинства крещения). В Захарьинском и других паримийниках патриарх как действующее лицо

[107] Цитирую по изданию Рибаровой и Гауптовой; в квадратных скобках восполняю некоторые сокращения.

опущен и взамен повторяются слова и покадитъ попъ водѫ. Еще одним свидетельством того, что оригинал славянской версии принадлежал Великой Церкви, служит отсутствие царских часов в Страстную пятницу и наличие вместо нее службы тритекти, заменявшей собою в св. Софии все часы[108]. О моравском происхождения славянского перевода могут говорить также и литургические латинизмы, употребленные в Григоровичевом списке, л. 94: ѡблѣкѫтъ сѧ въ алъпы и въ планъты бѣлы. Здесь речь идет о белом стихаре и фелони, как они назывались в местах распространения латинского ритуала до X в. (alba, planeta)[109].

Исторические события из жизни Константинополя в славянском месяцеслове также опущены. Замещение дня основания города 11 мая памятью свв. Кирилла и Мефодия произошло, вероятно, в позднее время (ср. выше, с. 49). Памяти великомученика Георгия добавлены в славянский месяцеслов на 23 апреля, а Николы Мирликийского на 6 декабря.

Русские списки паримийника, начиная с Захарьинского, поминают также 24 июля свв. Бориса и Глеба. В Захарьинском на этот случай собраны следующие паримии: Быт (4.8–15) «Преступление Каина», Притч (3.34–4.22) «Путь мудрых и путь злых», 1 Ин (4.20–5.3) «Кто говорит, что любит Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец». Сами чтения не выписаны, а даны отсылками ко вторнику 2-й недели Поста, понедельнику 2 недели Поста и памяти ап. Иоанна Богослова 26 сентября соответственно. Хотя источником выборки послужила славянская версия паримийника, подбор чтений оригинален и соответствует содержанию мученического подвига святых братьев. Однако большинство русских списков паримийника дает на этот день иной набор чтений: первое из них озаглавлено ѿ бытиꙗ или ѿ притчь, два следующих — ѿ бытиꙗ, но текст, помещенный под этими заголовками, представляет собою набор библейских цитат из книг Бытия, Притч, Исаии и 1 Послания Иоанна с их толкованиями, построенными на летописном материале. Вследствие последнего в научной литературе нередко высказывается ошибочное мнение о том, что паримьи взяты из летописи. В действительности, по своему жанру они могут быть точнее охарактеризованы как церковная проповедь на это событие и чтение дня. Этим необычным паримьям посвящена обширная литература, содержащая немало домыслов идеологического и культурологи-

---

[108] *Скабалланович.* Типикон. Вып. 1. С. 388–389.

[109] *Лавров П. А.* Объяснение слов алъпа и планъта // Известия ОРЯС. 1898. Т. 3. С. 532–535. Латинский литургический термин domenica in albis обозначает следующее за Пасхой воскресенье (называемое Антипасха, Фомина неделя) и дал начало нашему выражению Светлая неделя, прилагаемому к первой седмице после Пасхи. Термин planeta восходит к соответствующему греческому слову, обозначавшему одежду путешественника.

ческого характера[110]. От гомилии до литургического чтения дистанция невелика, и единственный случай использования первого в качестве второго не может быть поводом к далеко идущим выводам[111].

Славянский перевод паримийника, существовавший уже к X в., должен быть рассмотрен как свидетель своего греческого оригинала, но эта сторона дела до сих пор не изучена надлежащим образом. В отношениях оригинала и версии выявлена лишь одна значимая черта, а именно: для первоначального перевода была использована греческая рукопись, родственная тем, которые сохранились в монастырях Синая и южной Италии и неизвестны Константинополю[112]. В науке уже установлено несколько подобных сближений между ранними славянскими переводами и южноитальянскими источниками, отразившихся в литургии св. Петра[113], житиях Вита и Крисценции[114]. Речь, однако, идет о том рукописном фонде, который после вторжения мусульман в Палестину в VII в. был перенесен оттуда на Синай и в Италию и достиг также константинопольских монастырей, где был использован при проведении литургических реформ последующего времени. Выйдя в дальнейшем из употребления, он не сохранился в столице, как это характерно для крупных культурных центров, в которых постоянно возникают новые формы, но остался на периферии православного мира, поскольку архаические элементы культуры лучше сохраняются в провинции (закон маргиналий). Упоминание патриарха в чине водосвятия свидетельствует о константинопольском происхождении непосредственного источника славянского перевода, но наличие палестинской версии византийского профитология заставляет думать, что его ранняя история была сложнее той, что представлена в исследованиях Хега–Цунца и Энгберг.

Не лишен интереса и тот факт, что в паримьях из пророка Иезе-

---

[110] Фундаментальным исследованием вопроса является труд: *Абрамович Д. И.* Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им. СПб. 1916. Из новейшей литературы см.: *Кравецкий А. Г.* Из истории паримейного чтения Борису и Глебу // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 42–52; *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в древней Руси. М., 2000.

[111] Конечно, можно допустить, что книга Бытия в составе церковных чтений была кем-то однажды воспринята как церковно-исторический, а не богословский источник, что позволило уподобить ей это гомилетическое творение; с другой стороны, можно принять в соображение, что богословская значимость текста определяется его местом в богослужении больше, чем источником, из которого он заимствован. Но эти и другие построения культурологического характера не вызывают доверия, поскольку уникальный по своей природе случай объясняется через слишком широко понимаемую и постулируемую закономерность, которая в свою очередь только на нем и зиждется.

[112] *Пичхадзе.* К истории славянского паримийника. С. 159–160.

[113] *Vašica J.* Literární památky epochy velkomoravské. 863–885. Praha, 1966. S. 37–41.

[114] *Thomson F. J.* Early Slavonic Translations — An Italo-Greek Connection? // Slavica gandensia. 1985. No. 12. P. 221–234.

киилия, читаемых на Страстной неделе, в стихах (2.4) и (37.5, 12, 14) вместо ожидаемого **господь господь**, что соответствовало бы греческому κύριος κύριος, как в профитологии, читается аданаи господь. Для последнего чтения оригинал в форме αδωναι κύριος находится в Александрийском кодексе V в. и в нескольких рукописях Септуагинты, относимых наукой к «Лукиановской редакции»[115]. Трудно ожидать, чтобы славянский переводчик самостоятельно отошел в этих местах от своего греческого оригинала в пользу сравнительно редкого чтения, поэтому приходится думать, что рукописи профитологии, на которых построено издание Хега–Цунца, не дают всей вариантности, известной в свое время греческим источникам текста.

---

[115] См. по изданию: *Ziegler J.* Ezechiel. 2te Ausgabe. Göttingen, 1977 (= Septuaginta. Vol. XVI, pars 1). Эти чтения характерны также для толкований Феодорита Кирского на эту книгу, поэтому они вошли в древний толковый перевод, выполненный в X в. в Болгарии, затем в Геннадиевскую, Острожскую библии, а в 1751 г. и в Елизаветинскую, так что являются достоянием современной церковнославянской версии.

Таблица 1.

Рядовые чтения из Евангелия на литургии от Пасхи до Страстной субботы

Иоанн

1 вс # 1	1.1–17 Пролог
1 пн # 2	1.18–28 Свидетельство Ио Крестителя
1 вт # 113[1]	Лк 24.12–35 Эммаус [5-е воскр. Ев.]
1 ср # 4 и 5[2]	1.35–51 Призвание учеников
1 чт # 8 и 9	3.1–15 Никодим
1 пт # 7	2.12–22 Изгнание торгующих из Храма [10-е воскр. Ев.]
1 сб # 11[3]	3.22–33 Свидетельство Ио Крестителя
2 вс # 65	20.19–31 Уверение Фомы [9-е воскр. Ев.]
2 пн # 6	2.1–11 Брак в Кане Галилейской
2 вт # 10[4]	3.16–21 Беседа с Никодимом
2 ср # 15	5.17–24 Проповедь у Овчей купели
2 чт # 16	5.24–30 Проповедь у Овчей купели
2 пт # 17[5]	5.30–6.2 Проповедь у Овчей купели
2 сб # 19	6.14–27 Хождение по водам
3 вс # 69	Мк 15.43–16.8 Жены-мироносицы
3 пн # 13	4.46–54 Исцеление сына царедворца
3 вт # 20	6.27–33 Проповедь в Капернаумской синагоге
3 ср # 21	6.35–39 Проповедь в Капернаумской синагоге
3 чт # 22	6.40–44 Проповедь в Капернаумской синагоге
3 пт # 23	6.48–54 Проповедь в Капернаумской синагоге
3 сб # 52	15.17–16.2 Последняя беседа: Ненависть мира
4 вс # 14	5.1–15 О расслабленном (у Овчей купели)
4 пн # 24	6.59–69 Проповедь в Капернаумской синагоге

[1] # 3 (1.29–34) Свидетельство Ио Крестителя — Заутрие Просвещения

[2] # 6 — 2 пн

[3] # 9 (3.13–15) — 2 чт и вс перед Воздвижением, # 10 (3.16–21) — 2 вт перед Воздвижением

[4] # 11 — 1 сб, # 12 — 5 вс, # 13 — 3 пн, # 14 — 4 вс

[5] # 18 — 5 ср

4 вт # 25	7.1–13 Праздник кущей
4 ср # 26[6]	7.14–30 Преполовение праздника кущей [Преполовение 50-цы]
4 чт # 29	8.12–20 Проповедь в Храме
4 пт # 30	8.21–30 Проповедь в Храме
4 сб # 31	8.31–42 Проповедь в Храме
5 вс # 12	4.5–42 О самаряныни
5 пн # 32	8.42–51 Проповедь в Храме
5 вт # 33	8.51–59 Проповедь в Храме
5 ср # 18[7]	6.5–14 Умножение хлебов [Отдание Преполовения]
5 чт # 35[8]	9.39–10.9 Проповедь после исцеления слепого
5 пт # 37	10.17–28 Проповедь после исцеления слепого
5 сб # 38[9]	10.27–38 Проповедь в Храме на Обновление
6 вс # 34	9.1–38 О слепом
6 пн # 40[10]	11.47–57 Заговор фарисеев
6 вт # 42	12.19–36 Эллинисты. Пророчество Иисуса
6 ср # 43	12.36–47 Неверие фарисеев. Окончание пророчества
6 чт # 114[11]	Лк 24.36–53 Вознесение
6 пт # 47	14.1–11 Последняя беседа
6 сб # 48[12]	14.10–21 Последняя беседа
7 вс # 56	17.1–13 Последняя беседа [Память свв. отцов I Собора]
7 пн # 49 и 50[13]	14.27–31, 15.1–7 Последняя беседа
7 вт # 53	16.2–13 Последняя беседа
7 ср # 54	16.15–23 Последняя беседа
7 чт # 55[14]	16.23–33 Последняя беседа
7 пт # 57[15]	17.18–26 Последняя беседа [Отдание Вознесения]

[6] # 27 — Пятидесятница, # 28 О блуднице (8.1–11) — общее чтение свв. женам
[7] # 34 — 6 вс
[8] # 36 Проповедь после исцеления слепого (10.9–16) — святителям на литургии
[9] # 39 Воскрешение Лазаря (11.1–45) — Лазарева суббота
[10] # 41 Вход Господень в Иерусалим (12.1–18) — Цветная неделя
[11] # 44 и 45 Умовение ног (13.1–11, 13.12–17), # 46 (13.31–38) — начало 1 Страстного ев.
[12] # 49 — 7 пн
[13] # 51 (15.9–16) — 11 мая (Мокию Амфипольскому, †295), # 52 — 3 сб, # 60 — Воздвижение
[14] # 56 — 7 вс
[15] # 58, 59, 61 и 62 — 2-е, 4-е, 9-е и 11 Страстные евангелия

7 сб # 67[16]	21.15–25 11-е воскр. ев.
8 вс # 27	7.37–52, 8.12 Последний день празд. кущей [50-ца]

Матфей

1 пн # 75	18.10–20 О заблудшей овце
1 вт # 10	4.25–5.13 Нагорная проповедь: Заповеди блаженства[17]
1 ср # 12	5.20–26 Нагорная проповедь: Не убий[18]
1 чт # 13	5.27–32 Нагорная проповедь: Не прелюбодействуй
1 пт # 14	5.33–41 Нагорная проповедь: Не клянись
1 сб # 15	5.42–48 Нагорная проповедь: О любви[19]
1 вс # 38	10.32–33, 37–38, 19.27–30 Оставьте дома свои
2 пн # 19	6.31–34, 7.9–14 Уповайте на Отца[20]
2 вт # 22	7.15–21 Нагорная проповедь: О лживых пророках
2 ср # 23	7.21–23 Нагорная проповедь: Об оном дне[21]
2 чт # 27	8.23–27 Усмирение бури[22]
2 пт # 31	9.14–17 Нет поста при женихе[23]
2 сб # 20	7.1–8 Нагорная проповедь: Не судите
2 вс # 9	4.18–23 Призвание учеников, ср. 12 вт, 18 вс, 1 вс Поста
3 пн # 34	9.36–10.8 Посылка апостолов на проповедь, ср. 15 ср, 24 сб
3 вт # 35	10.10–15 Не заботьтесь
3 ср # 36	10.16–22 Претерпевший до конца спасется
3 чт # 37	10.23–31 Не бойтесь убивающих тело
3 пт # 38	10.32–36 Возьми крест свой[24]
3 сб # 24	7.24–8.4 Нагорная проповедь: Дом на песке. Исцеление прокаженного
3 вс # 18	6.22–30 Нагорная проповедь: Внутренний свет и др.
4 пн # 40	11.2–15 Ио Креститель

[16] # 63, 64, 65 и 66 — 7-е, 8-е, 9-е и 10 утренние Евангелия
[17] # 1–4 — Рождество, # 5–8 — Богоявление, # 9 — 2 вс
[18] # 11 (5.14–19, Нагорная проповедь: Вы свет мира) — святителям
[19] # 16 — 36 сб, # 17 — 36 вс, # 18 — 3 вс
[20] В современных указателях границы чтения 6.31–34 и 7.9–11. # 20 — 2 сб. Стихи Мф 7.12–14 (из # 21) назначены как чтение прпд. отцам в современных указателях
[21] # 24 — 3 сб, # 25 — 4 вс, # 26 — 4 сб
[22] # 28 — 5 вс, # 29 — 6 вс, # 30 — 5 сб
[23] # 32 — 6 сб, # 33 — 7 вс
[24] # 39 — 7 сб

4 вт # 41	11.16–20 Укоризна неверующим
4 ср # 42	11.20–26 Горе нераскаявшимся
4 чт # 43	11.27–30 Иго Мое благо
4 пт # 44	12.1–8 О субботе [!], ср. 1 сб Поста
4 сб # 26	8.14–22 Исцеление тещи Петра, ср. 12 чт, 19 пн
4 вс # 25	8.5–13 Вера римского сотника, ср. 22сб
5 пн # 45	12.9–13 Исцеление сухорукого в субботу [!]
5 вт # 46	12.14–16, 22–29 Разделившееся на себя царство[25]
5 ср # 48	12.38–45 Знамение пророка Ионы, ср. 8 пн
5 чт # 49	12.46–13–3 Мать и братья Иисуса
5 пт # 50	13.4–9 О сеятеле (притча)
5 сб # 30	9.9–13 Призвание Матфея, ср. 20 сб, 5 сб Поста
5 вс # 28	8.28–9.1 Изгнание бесов, ср. 23 вс, 14 чт
6 пн # 51	13.11–23 О сеятеле (истолкование притчи)
6 вт # 52	13.24–30 Сорняки и пшеница (притча)
6 ср # 53	13.31–36 О царстве небесном
6 чт # 54	13.36–43 Сорняки и пшеница (истолкование притчи)
6 пт # 55	13.44–54 О царстве небесном
6 сб # 32	9.18–26 Исцеление девицы и кровоточивой
6 вс # 29	9.1–8 Исцеление расслабленного, ср. 19 сб, 2 вс Поста
7 пн # 56	13.54–58 Нет пророку чести
7 вт # 57	14.1–13 Усекновение главы Ио Крестителя[26]
7 ср # 60	14.35–15.11 Об умовении рук
7 чт # 61	15.12–20 Слепые поводыри[27]
7 пт # 63	15.29–31 Исцеление больных[28]
7 сб # 39	10.37–11.1 Кто погубит душу свою
7 вс # 33	9.27–35 Исцеление слепых
8 пн # 65	16.1–5 Знамение Ионы, ср. 5 ср
8 вт # 66	16.6–12 Остерегатесь закваски фарисейской[29]
8 ср # 68	16.20–24 Возьми крест свой
8 чт # 69	16.24–28 Кто хочет душу свою спасти, погубит[30]

[25] # 47 — 8 сб
[26] # 58 — 8 вс, # 59 — 9 вс
[27] # 62 — 17 вс
[28] # 64 — 9 сб
[29] # 67 — на Петра и Павла (29 июня)
[30] # 70 — Преображение

8 пт # 71	17.10–18 Об Илии
8 сб # 47	12.30–37 Не хулите св. Духа
8 вс # 58	14.14–21 Насыщение 5 хлебами, ср. 15 чт, 21 пт
9 пн # 74	18.1–11 Будьте как дети[31]
9 вт # 76 и 78	18.18–22, 19.1–2, 13–15 Я посреди них. Исцеления. Оставьте детей
9 ср # 80	20.1–16 О работниках на винограднике
9 чт # 81	20.17–28 Предсказание о смерти. Просьба сыновей Зеведеевых[32]
9 пт # 83	21.12–14, 17 Изгнание торгующих из храма.
9 сб # 64	15.32–39 Второе умножение хлебов, ср. 16 пт
9 вс # 59	14.22–34 Хождение по водам, ср. 15 пт
10 пн # 84	21.18–22 Бесплодная смоковница
10 вт # 85	21.23–27 О власти Иисуса
10 ср # 86	21.28–32 О двух сыновьях[33]
10 чт # 88	21.43–46 Царство Божие дано будет другому народу[34]
10 пт # 91	22.23–33 Саддукеи спрашивают о воскресении мертвых
10 сб # 73	17.24–18.4 Храмовый налог. Будьте как дети
10 вс # 72	17.14–23 Исцеление лунатика, ср. 25 сб, 4 вс Поста
11 пн # 94	23.13–22 Горе книжникам и фарисеям
11 вт # 95	23.23–28 Горе книжникам и фарисеям
11 ср # 96	23.29–39 Горе книжникам и фарисеям[35]
11 чт # 99	24.13–28 Апокалипсис
11 пт # 100 и 103	24.27–33, 42–51 Второе пришествие. Верный раб
11 сб # 78	19.3–12 О разводе
11 вс # 77	18.23–35 О немилостивом заимодавце
12 пн # 2	Мк 1.9–15 Крещение. Искушение[36]
12 вт # 3	1.16–22 Призвание учеников
12 ср # 4	1.23–28 Изгнание нечистого духа

[31] # 75 — Духов день
[32] # 82 — 12 сб
[33] # 87 — 13 вс
[34] # 89 — 14 вс, # 90 — 13 сб
[35] # 97 и # 98 — 15 сб и Страстной понедельник
[36] Мк # 1 — Богоявление. Далее в будние дни до Нового лета читается Мк, в сб и вс — Мф

12 чт # 5	1.29–34 Исцеление тещи Петровой[37]
12 пт # 9	2.18–22 О посте учеников Иисуса[38]
12 сб # 82	Мф 20.29–34 Исцеление двух слепцов
12вс # 79	19.16–26 Трудно богатому войти в царство небесное
13 пн # 11	Мк 3.6–12 Исцеления
13 вт # 12	3.13–19 Избрание 12-ти
13 ср # 13	3.20–27 Если царство разделится само на себя
13 чт # 14	3.28–35 Хула на св. Духа. Родные Иисуса
13 пт # 15	4.1–9 Притча о сеятеле
13 сб # 90	Мф 22.15–22 Кесарево кесарю
13 вс # 87	21.33–42 О злых виноградарях
14 пн # 16	Мк 4.10–23 Толкование притчи о сеятеле [!]
14 вт # 17	4.24–34 О зерне горчичном
14 ср # 18	4.35–41 Укрощение бури
14 чт # 19	5.1–20 Изгнание бесов, ср. 5 вс
14 пт # 20	5.21–24, 35–6.1 Воскрешение дочери Иаира
14 сб # 93	Мф 23.1–12 Обличение фарисеев
14 вс # 89	22.2–14 О званых и избраных
15 пн # 21	Мк 5.24–34 О жене кровоточивой
15 вт # 22	6.1–6 Пророк без чести
15 ср # 23	6.7–13 Посылка апостолов на проповедь[39], ср. 24 сб
15 чт # 25	6.30–44 Насыщение 5 хлебами и двумя рыбами, ср. 8 вс
15 пт # 26	6.45–53 Хождение по водам, ср. 9 вс
15 сб # 97	Мф 24.1–13 Второе пришествие
15 вс # 92	22.35–46 Главная заповедь
16 пн # 27 и 28	Мк 6.54–7.8 Исцеления. О умовении рук
16 вт # 28	7.5–13 О умовении рук. Корван
16 ср # 29	7.14–23 О чистом и нечистом
16 чт # 30	7.24–30 Сирофиникиянка[40]
16 пт # 32	8.1–10 Насыщение 7-ю хлебами[41], ср. 9 сб

---

[37] # 6 — 2 сб Поста, # 7 — 2 вс Поста, # 8 — 3 сб Поста

[38] # 10 — 1 сб Поста

[39] # 24 — 29 авг. Усекновение главы Ио Кр

[40] # 31 — 4 сб Поста

[41] # 33 — 30 пн, # 34 — 30 вт, # 35 — 5 сб Поста, # 36 — 5 сб Поста и 30 ср, # 37 — 3 вс Поста, # 38 — Преображение, # 39 — 30 чт, # 40 — 4 вс Поста, # 41 — 30 пт, #

16 сб # 101	Мф 24.34–44 Пришествие Сына Человеческого
16 вс # 105	25.14–30 О талантах
17 пн # 48	Мк 10.46–52 Исцеление Вартимея[42]
17 вт # 50	11.11–22 Бесплодная смоковница[43]
17 ср # 51	11.23–26 Отпускайте согрешения[44]
17 чт # 52	11.27–33 О власти Иисуса[45]
17 пт # 53	12.1–12 О хозяине виноградника[46]
17 сб # 104	Мф 25.1–13 О десяти девах
17 вс # 62	15.21–28 Вера хананеянки

Лука

18 пн # 10	3.19–22 Крещение[47]
18 вт # 11	3.23–4.1 Родословие Иисуса
18 ср # 12	4.1–15 Искушение в пустыни
18 чт # 13	4.16–22а Чтение Ис в синагоге в Назарете
18 пт # 14	4.22б–30 Ярость на Иисуса
18 сб # 15	4.31–36 Учение по субботам
18 вс # 17	5.1–11 Призвание учеников, ср. 2 вс
19 пн # 16	4.38–44 Исцеление тещи Петровой, ср. 4 сб
19 вт # 18	5.12–16 Исцеление прокаженного[48]
19 ср # 21	5.33–39 О посте учеников Иоанна[49]
19 чт # 23	6.12–16 Избрание 12-ти
19 пт # 24	6.17–23а Заповеди блаженства
19 сб # 19	5.17–26 Исцеление расслабленного, ср. 6 вс
19 вс # 26	6.31–36 Любите врагов (Нагорная проповедь)
20 пн # 25	6.24–30 Любите врагов (Нагорная проповедь)[50]
20 вт # 27	6.37–45 Не судите (Нагорная проповедь)

42 — 31 пн, # 43 — 31 вт, # 44 — 31 ср, # 45 — 31 ср, # 46 — 31 пт, # 47 — 5 вс Поста

[42] # 49 — 35 пн

[43] А также в 32 вт

[44] А также 32 ср

[45] А также 32 чт

[46] А также 32 пт

[47] Лк # 1–9: #2 — Рождество Ио Кр (24 июня), #3–4 — Благовещение, #5–6 — Рождество, #7–8 — Сретение, #9 — Богоявление

[48] #17 — 18 сб, #19 — 19 сб, #20 — 20 сб

[49] #22 — 21 сб

[50] #26 — 19 вс

20 ср # 28	6.46–49 Дом на песке (Нагорная проповедь)[51]
20 чт # 31	7.17–30 О Ио Крестителе
20 пт # 32	7.31–35 О Ио Крестителе
20 сб # 20	5.27–32 Призвание Левия Матфея, ср. 5 сб
20 вс # 30	7.11–16 Воскрешение сына вдовы в Наине
21 пн # 33	7.36–50 Грешница
21 вт # 34	8.1–3 Женщины при Иисусе[52]
21 ср # 37	8.22–25 Укрощение бури[53]
21 чт # 41	9.7–11 Мнение Ирода о Ио Крестителе
21 пт # 42	9.12–17 Умножение хлебов, ср. 8 вс
21 сб # 22	6.1–10 О субботе, ср. 4 пт, 1 сб Поста
21 вс # 35	8.5–15 Притча о сеятеле
22 пн # 43	9.18–22 Исповедание апостолов, ср. 5 сб
22 вт # 44	9.23–27 Возьмет крест свой[54], ср. 3 вс
22 ср # 47	9.44–48 Поучение
22 чт # 48	9.49–56 Сын Человеческий пришел спасать[55]
22 пт # 50	10.1–15 Послание апостолов[56]
22 сб # 29	7.1–10 Исцеление сына сотника, ср. 4 вс
22 вс # 83	16.19–31 Праведный Лазарь
23 пн # 52	10.22–24 Блаженны очи видящие[57]
23 вт # 55	11.1–8 Господня молитва
23 ср # 56	11.9–13 Поучение о молитве
23 чт # 57	11.14–22 О изгнании бесов
23 пт # 58	11.23–26 О нечистом духе
23 сб # 36	8.16–21 Нет ничего тайного
23 вс # 38	8.26–39 Изгнание бесов в стране Гадаринской, ср. 5 вс
24 пн # 59	11.29–33 Знамение Ионы-пророка
24 вт # 60	11.34–41 Обличение фарисеев
24 ср # 61	11.42–46 Горе фарисеям
24 чт # 62	11.47–12.1 Горе законникам

---

[51] #29 — 22 сб, #30 — 20 вс
[52] #35 — 21 вс, #36 — 23 сб
[53] #38 — 23 вс, #39 — 24 вс, #40 — 24 сб
[54] # 45 — Преображение, # 46 — 25 сб
[55] # 49 — 26 сб
[56] # 51 — 27 сб
[57] # 53 — 25 вс, # 54 — Богородице

24 пт # 63	12.2–7 Продолжение обличений[58]
24 сб # 40	9.1–6 Послание апостолов на проповедь, ср. 3 пн, 15 ср
24 вс # 39	8.40–56 Исцеление кровоточивой. Воскрешение дочери Иаира
25 пн # 65 и 66	12.13–15, 22–31 Блюдитесь лихоимства, ищите Царства Божия[59]
25 вт # 68	12.42–48 О верном строителе
25 ср # 69	12.48–59 Не мир, но разделения
25 чт # 70	13.1–9 О бесплодной смоковнице[60]
25 пт # 73	13.31–35 Скорбь о Иерусалиме
25 сб # 46	9.37–43 Изгнание беса, ср. 10 вс
25 вс # 53	10.25–37 Милосердый самарянин
26 пн # 75	14.12–15 О смирении[61]
26 вт # 77	14.25–35 Притчи о строителе башни, о царе, о соли
26 ср # 78	15.1–10 Притчи о заблудшей овце и потерянной драхме[62]
26 чт # 80	16.1–9 Притча о неверном управителе[63]
26 пт # 82	16.15–18 Закон и пророки до Ио[64]
26 сб # 49	10.57–62 О последователях Иисуса
26 вс # 66	12.16–21 О безумном богаче
27 пн # 86	17.20–25 Второе пришествие
27 вт # 87	17.26–37 Второе пришествие[65]
27 ср # 90	18.15–17 Пусть дети приходят[66]
27 чт # 92	18.31–34 Предсказание Воскресения[67], ср. 5 вс Поста
27 пт # 95	19.12–28 О талантах[68]
27 сб # 51	10.16–21 Духи вам повинуются
27 вс # 71	13.10–17 Исцеление в субботу, ср. 30 сб

[58] # 64 — 6 ноября патр. конст. Павла (†350)
[59] # 66 — 26 вс (12.16–21), # 67 — 28 сб
[60] # 71 — 27 вс, # 72 — 29 сб
[61] # 76 — 28 вс
[62] # 79 — 34 вс
[63] # 81 — 31 сб
[64] # 83 — 22 вс, # 84 — 32 сб, # 85 — 29 вс
[65] # 88 — 33 сб, # 89 — 33 вс
[66] # 91 — 30 вс
[67] # 93 — 31 вс, # 94 — 32 вс
[68] # 96 — 36 пн

28 пн # 97	19.37–40 Вход в И-м, ср. 35 пн
28 вт # 98	19.45–48 Изгнание торгующих из Храма
28 ср # 99	20.1–8 О власти Иисуса
28 чт # 100	20.9–18 О злых виноградарях
28 пт # 101	20.19–26 Кесарево кесарю
28 сб # 67	12.32–40 Бодрствуйте
28 вс # 76	14.16–24 О званых
29 пн # 102	20.27–44 О воскресении мертвых[69]
29 вт # 106	21.12–19 Кончина века
29 ср # 104	21.5–7, 10–11, 20–24 Не останется камня на камне
29 чт # 107	21.28–33 От смоковницы научитесь
29 пт # 108	21.37–22.8 Иуда идет на предательство
29 сб # 72	13.18–29 О Царстве небесном
29 вс # 85	17.12–19 Исцеление прокаженных
30 пн # 33	Мк 8.11–21 Берегитесь закваски фарисейской[70]
30 вт # 34	8.22–26 Исцеление слепого[71]
30 ср # 36	8.30–34 Предсказание воскресения[72]
30 чт # 39	9.10–16 О Илии[73]
30 пт # 41	9.33–41 О смирении
30 сб # 74	Лк 14.1–11 Об исцелении в субботу, ср. 27 вс
30 вс # 91	Лк 18.18–30 Невозможное для человека
31 пн # 42	Мк 9.42–10.1 О смирении
31 вт # 43	10.2–11 О разводе
31 ср # 44	10.12–16 О детях
31 чт # 45 и 46	10.17–27 Богатый юноша
31 пт # 46	10.24–32 Спасение от Бога[74]
31 сб # 81	Лк 16.10–14 Нельзя служить Богу и богатству
31 вс # 93	18.35–43 Исцеление слепого
32 пн # 48	Мк 10.46–52 Исцеление Вартимея[75]
32 вт # 50	11.11–22 Бесплодная смоковница. Изгнание торгующих

---

[69] # 103 — 34 сб, # 105 — 35 сб

[70] Далее до Сырной седмицы в будние дни читается Мк, в сб и вс — Лк, а в 35 вс — Мф

[71] # 35 — 5 сб Поста

[72] # 37 — 3 вс Поста, # 38 — Преображение

[73] # 40 — 4 вс Поста

[74] # 47 Мк — 5вс Поста

[75] # 49 — 35 пн, # 48–53 также в 17 неделю

32 ср # 51	11.23–26 О вере, отпущении долгов
32 чт # 52	11.27–33 О власти Иисуса
32 пт # 53	12.1–12 О злых виноградарях
32 сб # 84	Лк 17.3–10 Сила веры
32 вс # 94	19.1–10 О мытаре Закхее
33 пн # 54	Мк 12.13–17 Кесарево кесарю
33 вт # 55	12.18–27 О воскресении мертвых
33 ср # 56	12.28–37 Главная заповедь
33 чт # 57	12.38–44 Две лепты
33 пт # 58	13.1–8 О втором пришествии
33 сб # 88	Лк 18.2–8 О вдове и неправедном судии
33 вс # 89	Лк 18.10–14 О мытаре (Неделя о мытаре)
34 пн # 59	Мк 13.9–13 Дух святой будет говорить за вас
34 вт # 60	13.14–23 Мерзость запустения
34 ср # 61	13.24–30 О втором пришествии
34 чт # 62	13.31–14.2 Будьте бдительны
34 пт # 63	14.3–9 Помазание в Вифинии
34 сб # 103	Лк 20.45–21.4 Две лепты
34 вс # 79	Лк 15.11–32 О блудном сыне (Неделя о блудном сыне)
35 пн # 49	Вход Господень в Иерусалим, ср. 28 пн, 6 вс Поста
35 вт # 64	14.10–42 Тайная вечеря
35 ср # 65	14.43–15.1 Допрос у архиерея
35 чт # 66	15.1–15 Допрос у Пилата[76]
35 пт # 68	15.22, 25–41 Распятие
35 сб # 105	Лк 21.8–9, 25–27, 33–36 О втором пришествии (Сб мясопустная)
35 вс # 106	Мф 25.31–46 Грядущий суд (Неделя мясопустная)

Сырная седмица

36 пн # 96, 97 и 108	Лк 19.29–40, 22.7–39 Вход в И-м. Тайная вечеря
36 вт # 109	Лк 22.39–42, 46–23.1 Моление о чаше
36 ср	
36 чт # 110	Лк 23.1–34, 44–56 Распятие
36 пт	

[76] # 67 Мк — 3-й час Великой Пятницы

36 сб # 16	Мф 6.1–13 О милостыне (Нагорная проповедь)
36 вс # 17	Мф 6.14–21 О посте (Нагорная проповедь)

Великий пост

1 сб # 10	Мк 2.23–3.5 Прение о субботе, ср. 4 пт, 21 сб
1 вс # 5	Ин 1.43–51 Призвание Нафанаила
2 сб # 6	Мк 1.35–44 Исцеление прокаженного, ср. 3 сб, 19 вт
2 вс # 7	Мк 2.1–12 Исцеление расслабленного, ср. 6 вс, 19 сб
3 сб # 8	Мк 2.13–17 Призвание Левия, ср. 5 сб, 20 сб
3 вс # 37	Мк 8.34–9.1 О Царстве небесном, ср. 8 ср-чт, 22 вт
4 сб # 31	Мк 7.31–37 Исцеление глухого, ср. 7 пт
4 вс # 40	Мк 9.17–31 Изгнание беса, ср. 10 вс, 25 сб
5 сб # 35	Мк 8.27–31 Исповедание Петра, ср. 29 июня, 22 пн
5 вс # 47	Мк 10.33–45 Предсказание Воскресения, ср. 9 чт 27 чт
6 сб # 39	Ин 11.1–45 Воскрешение Лазаря
6 вс # 41	Ин 12.1–18 Вход в И-м, ср. 28 пн, 35 пн

Страстная неделя

Пн утреня # 84–87	Мф 21.18–41 Проклятье смоковнице. Притчи
Пн литургия # 98	Мф 24.3–12 Конец времен
Вт утреня # 90	Мф 22.15–22 Кесарево кесарю
Вт литургия # 102	Мф 24.36–41 Бодрствуйте
Ср утреня # 41–43	Ин 12.17–50 Эллины и проч.
Ср литургия # 108	Мф 26.6–16 Возлияние мира
Чт утреня # 108	Лк 22.1–38 Тайная вечеря
Чт литургия # 107	Мф 26.1–20, # 44 Ин 13.317, Мф 26.21–39, # 109 Лк 22.43–45, Мф 26.40–27.2 Тайная вечеря
XII Евангелий:	Ин # 46–58, Мф # 109, Ин #59, Мф #111, Мк #67, Мф #113, Лк #111, Ин #61, Мк #69, Ин #62 ,Мф #114
Пт Царские часы:	Мф #110, Мк #67 (15.16–41), Лк #111, Ин #59
Пт вечерня:	Мф # 110, Лк # 111 (23.39–43), Мф # 113 (27.39–54), Ин # 61 (19.31–37), Мф # 114 (27.55–61)
Сб утреня # 114	Мф 27.62–66 Пилат дает стражу
Сб литургия #115	Мф 28.1–15 Воскресение

Таблица 2.

Роспись Евангелий по зачалам с указанием времени чтения

Евангелие от Матфея

1 (1.1–17)	Вс перед Рождеством (Неделя свв. отец)
2 (1.18–25)	Вс перед Рождеством (Неделя свв. отец), Утреня Рождества и предпразднество Рождества, 1-й час
3 (2.1–12)	Литургия Рождества и предпразднество Рождества, 6-й час
4 (2.13–23)	Предпразднество Рождества, 9-й час
5 (3.1–11)	Сб перед Богоявлением и предпразднество Богоявления, 1-й час
(3.12)	Не читается
6 (3.13–17)	Богоявление, на литургии, и предпразднество Богоявления, 9-й час
7 (4.1–11)	Сб после Просвещения
8 (4.12–17)	Вс после Просвещения
9 (4.18–23)	2 вс
(4.24)	Не читается
10 (4.25–5.13)	1 вт
11 (5.14–19)	Чтение святителям (см. 30 янв)
12 (5.20–26)	1 ср
13 (5.27–32)	1 чт
14 (5.33–41)	1 пт
15 (5.42–48)	1 сб
16 (6.1–13)	36 сб (сыропустная)
17 (6.14–21)	36 вс (Неделя сыропустная)
18 (6.22–30)	3 вс
19 (6.31–34)	2 пн
20 (7.1–8)	2 сб
(7.7–8)	При всяком прошении (в современных указателях)
(7.9–14)	2 пн (присоединяется к зачалу 19)
21 (7.12–14)	Чтение преподобным отцам (в современных указателях)

22 (7.15–20)	2 вт
23 (7.21–23)	2 ср
24 (7.24–8.4)	3 сб
25 (8.5–13)	4 вс
26 (8.14–23)	4 сб
7 (8.23–27)	2 чт и 26 окт (Димитрий Солунский)
28 (8.28–34)	5 вс
29 (9.1–8)	6 вс
30 (9.9–13)	5 сб и 16 ноя (Евангелист Матфей)
31 (9.14–17)	2 пт
32 (9.18–26)	6 сб
33 (9.27–35)	7 вс
34 (9.36–10.8)	3 пн и (10.1, 5–8) 1 ноя, 1 июля (Козма и Дамиан)
35 (10.9–15)	3 вт
36 (10.16–22)	3 ср и чтение мученикам, см. 27 июля Пантелеимону, 1 авг Маккавеям
37 (10.23–31)	3 чт
38 (10.32–36)	3 пт и (стихи 32–33) 1 вс
39 (10.37–11.1)	7 сб, 1 вс (стихи 37–38) и 3 пт (стих 11.1)
40 (11.2–15)	4 пн и 24 февр (Обретение главы Иоанна Предтечи)
41 (11.16–20)	4 вт
42 (11.20–26)	4 ср
43 (11.27–30)	4 чт
44 (12.1–8)	4 пт
45 (12.9–13)	5 пн
46 (12.14–29)	5 вт (стихи 14–16, 22–30) и Сб после Рождества (стихи 15–21)
47 (12.30–37)	8 сб
48 (12.38–45)	5 ср
49 (12.46–13.3)	5 чт
50 (13.4–9)	5 пт
51 (13.10–23)	6 пн
52 (13.24–30)	6 вт
53 (13.31–36)	6 ср
54 (13.37–43)	6 ср
55 (13.44–54)	6 пт
56 (13.54–58)	7 пн
57 (14.1–13)	7 вт
58 (14.14–21)	8 вс
59 (14.22–34)	9 вс

60 (14.35–15.11)	7 ср
61 (15.12–20)	7 чт
62 (15.21–28)	17 вс
63 (15.29–31)	17 пт
64 (15.32–39)	9 сб
65 (16.1–5)	8 пн
66 (16.6–12)	8 вт
67 (16.13–19)	29 июня (апостолы Петр и Павел)
68 (16.20–24)	8 ср
69 (16.24–28)	8 ср
70 (17.1–9)	Преображение (6-го августа), на литургии
71 (17.10–13)	8 пт с прибавкой 17.14–18 (# 72)
72 (17.14–23)	10 вс
73 (17.24–18.4)	10 сб
74 (18.1–11)	9 пн
75 (18.10–20)	1 пн (Духов день)
76 (18.18–22, 19.1–2, 13–15)	9 вт
77 (18.23–35)	11 вс
78 (19.3–12)	11 сб
79 (19.16–26)	12 вс
(19.27–30)	1 вс (Неделя всех святых)
80 (20.1–16)	9 ср
81 (20.17–28)	9 чт
82 (20.29–34)	12 сб
83 (21.1–17)	6 вс Поста, на утрени (стихи 1–11, 15–17), и 9 пт (стихи 12–14 и 17)
84 (21.18–22)	10 пн и Вел пн, на утрени, а также 9 пт (стихи 18–20)
85 (21.23–27)	10 вт и Вел пн, на утрени
86 (21.28–32)	10 ср и Вел пн, на утрени
87 (21.33–42)	13 вс и Вел пн, на утрени, а также 27-го декабря (первомученик Стефан)
88 (21.43–46)	10 чт и Вел пн, на утрени (стих 43)
89 (22.1–14)	14 вс
90 (22.15–22)	13 сб и Вел вт, на утрени
91 (22.23–33)	10 пт и Вел вт, на утрени
92 (22.34–46)	15 вс и Вел вт, на утрени
93 (23.1–12)	14 сб и Вел вт, на утрени
94 (23.13–22)	11 пн и Вел вт, на утрени
95 (23.23–28)	11 вт и Вел вт, на утрени
96 (23.29–39)	11 ср и Вел вт, на утрени
97 (24.1–3)	15 сб

98 (24.3–12)	15 сб и Вел пн, на литургии
99 (24.13–26)	11 чт и Вел пн, на литургии
100 (24.27–33)	11 пт и Вел пн, на литургии
101 (24.34–35)	16 сб и Вел пн, на литургии
102 (24.36–41)	16 сб и Вел вт, на литургии
103 (24.42–51)	11 пт и Вел вт, на литургии, а также 16 сб (стихи 42–44)
104 (25.1–13)	17 сб и Вел вт, на литургии, а также 24 сент (первомученица Феклы) и общее чтение мученицам
105 (25.14–30)	16 вс и Вел вт, на литургии
106 (25.31–46)	35 вс (Неделя мясопустная) и Вел вт, на литургии
107 (26.1–5)	Вел чт, на литургии, и Вел вт, на литургии (стихи 1–2)
108 (26.6–56)	Вел чт, на литургии, и Вел вт, на литургии (стихи 6–16)
109 (26.57–75)	Вел чт, на литургии, и III страстное Ев (стихи 57–75)
110 (27.1–2)	Вел чт, на литургии, и Вел пт, на 1-м часе и на вечерне
111 (27.3–26)	V страстное Ев и Вел пт, на 1-м часе и на вечерне
112 (27.27–32)	V страстное Ев и Вел пт, на 1-м часе и на вечерне
113 (27.32–61)	VII страстное Ев (стихи 33–54) и Вел пт, на 1-м часе (стихи 42–56) и на вечерне
114 (27.62–66)	XII страстное Ев и Вел сб, на утрени
115 (28.1–15)	Вел сб, на литургии
116 (28.16–20)	Вел сб, на литургии, и I воскресное Ев

Евангелие от Марка

1 (1.1–8)	Вс перед Просвещением и предпразднество Богоявления, на 1-м часе
2 (1.9–15)	12 пн, предпразднество Богоявления, на 6-м часе, и Богоявление, на утрени
3 (1.16–22)	12 вт
4 (1.23–28)	12 ср
5 (1.29–34)	12 чт
6 (1.35–44)	2 сб Поста
(1.45)	не читается

7 (2.1–12)	2 вс Поста
8 (2.13–17)	3 сб Поста
9 (2.18–22)	12 пт
10 (2.23–3.5)	1 сб Поста
11 (3.6–12)	13 пн
12 (3.13–19)	13 вт
13 (3.20–27)	13 ср
14 (3.28–35)	13 чт
15 (4.1–9)	13 пт
16 (4.10–23)	14 пн
17 (4.24–34)	14 вт
18 (4.35–41)	14 ср
19 (5.1–20)	14 чт
20 (5.21–23)	14 пт
21 (5.24–43)	15 пн (стихи 24–34) и 14 пт (стихи 35–43)
22 (6.1–6)	15 вт и 14 пт (стих 1)
23 (6.7–13)	15 ср и 15 вт (стих 7)
24 (6.14–30)	29 авг (Усекновение главы Иоанна Предтечи), на литургии
25 (6.30–44)	15 чт
26 (6.45–53)	15 пт
27 (6.54–7.4)	16 пн
28 (7.5–13)	16 пн (стихи 5–8) и 16 вт
29 (7.14–23)	16 вт (стихи 14–16) и 16 ср
30 (7.24–30)	16 ср (стих 24) и 16 чт
31 (7.31–37)	4 сб Поста
32 (8.1–10)	16 пт
33 (8.11–21)	30 пн
34 (8.22–26)	30 вт
35 (8.27–29)	5 сб Поста
36 (8.30–34)	5 сб Поста (стихи 30–31) и 30 ср
37 (8.34–9.1)	3 вс Поста и Вс после Воздвижения
38 (9.2–9)	Преображение (6-го августа), на утрени
39 (9.10–16)	30 чт
40 (9.17–31)	4 вс Поста
(9.32)	не читается
41 (9.33–41)	30 пт
42 (9.42–10.1)	31 пн
43 (10.2–11)	31 вт
44 (10.12–16)	31 ср
45 (10.17–23)	31 чт
46 (10.24–32)	31 чт (стихи 24–27) и 31 пт

47 (10.33–45)	5 вс Поста
48 (10.46–52)	17 пн и 32 пн
49 (11.1–10)	35 пн
50 (11.11–22)	35 пн (стих 11), 17 вт и 32 вт
51 (11.23–26)	17 ср и 32 ср
52 (11.27–33)	17 чт и 32 чт
53 (12.1–12)	17 пт и 32 пт
54 (12.13–17)	33 пн
55 (12.18–27)	33 вт
56 (12.28–37)	33 ср
57 (12.38–44)	33 чт
58 (13.1–8)	33 пт
59 (13.9–13)	34 пн
60 (13.14–23)	34 вт
61 (13.24–30)	34 ср
62 (13.31–14.2)	34 ср (стих 31) и 34чт
63 (14.3–9)	34 пт
64 (14.10–42)	35 вт
65 (14.43–72)	35 ср
66 (15.1–15)	35 ср (стих 1) 35 чт
67 (15.16–21)	VI страстное Ев и Вел пт, на 3-м часе
68 (15.22–41)	VI страстное Ев (стихи 22–32) и Вел пт, на 3-м часе, а также 35 пт (стихи 22–25, 33–41)
(15.42)	не читается
69 (15.43–47)	X страстное Ев и 3 вс L
70 (16.1–8)	II воскресное Ев и 3 вс L
71 (16.9–20)	III воскресное Ев

Евангелие от Луки

1 (1.1–4)	не читается
2 (1.5–23)	24 июня (Рождество Иоанна Предтечи), на литургии
3 (1.24–38)	Благовещение (25-го марта), на литургии, и Рождество Иоанна Предтечи, на утрени
4 (1.39–80)	Благовещение, на утрени (стихи 39–49, 56), и Рождество Иоанна Предтечи, на утрени (стихи 57–68, 76, 80)
(1.50–55)	не читается
(1.69–75)	не читается
(1.77–79)	не читается

5 (2.1–19)	Предпразднество Рождества, на 3-м часе и литургии
6 (2.20–21)	Предпразднество Рождества, на 3-м часе и литургии (стих 20), а также 1 янв (Обрезание), на литургии (стихи 20–21)
(2.22а)	не читается
7 (2.22б–24)	Сретение (2 февр), на литургии
8 (2.25–52)	Сретение, на утрени (стихи 25–32), на литургии (стихи 25–40), Обрезание, на литургии (стихи 40–52)
9 (3.1–18)	Предпразднество Богоявления, на литургии
10 (3.19–22)	18 пн
11 (3.23–38)	18 вт
12 (4.1–15)	18 вт (стих 1) и 18 ср
13 (4.16–22а)	18 чт
14 (4.22б–30)	18 пт
15 (4.31–36)	18 сб
16 (4.37–44)	19 пн
17 (5.1–11)	18 вс
18 (5.12–16)	19 вт
19 (5.17–26)	19 сб
20 (5.27–32)	20 сб
21 (5.33–39)	19 ср
22 (6.1–10)	21 сб
(6.11)	не читается
23 (6.12–16)	19 чт
24 (6.17–23а)	19 чт (стихи 17–19) и 19 пт
(6.23б)	не читается
25 (6.24–30)	20 пн
26 (6.31–36)	19 вс
27 (6.37–45)	20 вт
28 (6.46–49)	20 ср
29 (7.1–10)	20 ср (стих 1) и 22 сб
30 (7.11–16)	20 вс
31 (7.17–30)	20 чт
32 (7.31–35)	20 пт
33 (7.36–50)	21 пн
34 (8.1–3)	21 вт
(8.4)	не читается
35 (8.5–15)	21 вс
36 (8.16–21)	23 сб
37 (8.22–25)	21 ср

38 (8.26–39)	23 вс
39 (8.40–56)	24 вс
40 (9.1–6)	24 сб
41 (9.7–11)	21 чт
(9.12а)	не читается
42 (9.12б–17)	21 пт
43 (9.18–22)	22 пн
44 (9.23–27)	22 вт
45 (9.28–36)	Преображение (6-го августа), на утрени
46 (9.37–43)	25 сб
47 (9.44–48)	22 ср
48 (9.49–56)	22 ср (стихи 49–50) и 22 чт
49 (9.57–62)	26 сб
50 (10.1–15)	22 пт
51 (10.16–22)	Чтение апостолам и ангелам и 27 сб (стихи 19–21)
52 (10.22–24)	23 пн
53 (10.25–37)	25 вс
54 (10.38–42)	Чтение Богородице
55 (11.1–8)	23 вт
56 (11.9–13)	23 вт (стихи 9–10) и 23 ср
57 (11.14–22)	23 чт
58 (11.23–28)	23 чт (стих 23) и 23 пт (стихи 23–26), а также Богородице (стихи 27–28)
59 (11.29–33)	24 пн
60 (11.34–41)	24 вт
61 (11.42–46)	24 ср
62 (11.47–12.1)	24 чт
63 (12.2–7)	24 пт (в современных указателях на этот день объединяются зачала 63 и 64)
64 (12.8–12)	6 ноября (патриарх Павел Исповедник)
65 (12.13–15)	25 пн
66 (12.16–31)	25 пн (стихи 22–31) и 26 вс (стихи 16–21) — исправить по порядку стт
67 (12.32–40)	28 сб
(12.41)	не читается
68 (12.42–48)	25 вт
69 (12.48–59)	25 ср
70 (13.1–9)	25 чт
71 (13.10–17)	27 вс
72 (13.18–29)	29 сб
(13.30)	не читается

73 (13.31–35)	25 пт
74 (14.1–11)	30 сб
75 (14.12–15)	26 пн
76 (14.16–24)	28 вс
77 (14.25–35)	26 вт
78 (15.1–10)	26 ср
79 (15.11–32)	34 вс
80 (16.1–9)	27 чт
81 (16.10–14)	32 сб
82 (16.15–18)	26 пт и 31 сб (стих 15)
83 (16.19–17.2)	22 вс (стихи 16.19–31) и 26 пт (стихи 17.1–2)
84 (17.3–10)	32 сб и 26 пт (стихи 3–4)
(17.11)	не читается
85 (17.12–19)	29 вс
86 (17.20–25)	27 пн
87 (17.26–37)	27 вт
(18.1)	не читается
88 (18.2–8)	33 сб
(18.9)	не читается
89 (18.10–14)	33 вс
90 (18.15–17)	27 ср
91 (18.18–30)	30 вс (стихи 18–27) и 27 ср (стихи 26–30)
92 (18.31–34)	27 чт
93 (18.35–43)	31 вс
94 (19.1–10)	32 вс
(19.11)	не читается
95 (19.12–28)	27 пт
96 (19.29–36)	36 пн
97 (19.37–44)	36 пн (стихи 37–40) и 27 пн
98 (19.45–48)	28 вт
99 (20.1–8)	28 ср
100 (20.9–18)	28 чт
101 (20.19–26)	28 пт
102 (20.27–44)	29 пн
103 (20.45–21.4)	34 сб
104 (21.5–7)	29 ср
105 (21.8–11)	35 сб (мясопустная) (стихи 8–9) и 29 ср (стихи 10–11)
106 (21.12–27)	29 вт (стихи 12–19), 29 ср (стихи 20–24) и 35 сб (стихи 25–27)
107 (21.28–36)	29 чт (стихи 28–33) и 35 сб (стихи 33–36)

108 (21.37–22.38)	Вел чт, на утрени, 29 пт (стихи 21.37–22.8) и 36 пн (стихи 7–38)
109 (22.39–23.1)	Вел чт, на утрени, и 36 пн (стих 39), 36 вт (стихи 22.39–42, 45–23.1) и Вел чт (стихи 43–45), на литургии
110 (23.2–31)	36 чт
111(23.32–56)	VIII страстное Ев (стихи 32–49) и 36 чт (стихи 32–34, 44–56)
112 (24.1–11)	IV воскресное Ев
113 (24.12–35)	V воскресное Ев и 1 вт L
114 (24.36–53)	VI воскресное Ев и Вознесение

Евангелие от Иоанна

1 (1.1–17)	Пасха
2 (1.18–28)	1 пн L
3 (1.29–34)	7 янв (Собор Иоанна Крестителя)
4 (1.35–42)	1 ср L
5 (1. 43–51)	1 ср L и 1 вс Поста
6 (2.1–11)	2 пн L
7 (2.12–22)	1 пт L
(2.23–25)	не читается
8 (3.1–12)	1 чт L
9 (3.13–15)	1 чт L и 6 вс L
10 (3.16–21)	2 вт L и 6 вс L (стихи 16–17)
11 (3.22–33)	1 сб L
(3.34–4.4)	не читается
12 (4.5–42)	5 вс L
(4.43–46а)	не читается
13 (4.46б–54)	3 пн L
14 (5.1–15)	4 вс L
(5.16–17а)	не читается
15 (5.17б–23)	2 ср L
16 (5.24–30)	2 чт L и 2 ср L (стих 24)
17 (5.30–6.2)	2 пт L
(6.3–4)	не читается
18 (6.5–13)	5 ср L
19 (6.14–26)	2 сб L
20 (6.27–33)	3 вт L и 2 сб L (стих 27)
(6.34)	не читается
21 (6.35–39)	3 ср L
22 (6.40–44)	3 чт L

(6.45–47)	не читается
23 (6.48–54)	3 пт L
(6.55)	не читается
24 (6.56–69)	4 пн L
(6.70–71)	не читается
25 (7.1–13)	4 вт L
26 (7.14–30)	4 ср L
(7.31–36)	не читается
27 (7.37–52)	8 вс L (Пятидесятница)
(7.53–8.2)	не читается
28 (8.3–11)	Чтение свв. женам
29 (8.12–20)	4 чт L и 8 вс L (стих 12)
30 (8.21–30)	4 пт L
31 (8.31–41)	4 сб L
32 (8.42–50)	5 пн L и 4 сб L (стих 42)
33 (8.51–59)	5 вт L и 5 пн L (стих 51)
34 (9.1–38)	6 вс L
35 (9.39–10.8)	5 чт L и Чтение святителям на утрени (стихи 10.1–8)
36 (10.9–16)	Чтение святителям на литургии (см. 6-го декабря) и 5 чт L (стих 9)
37 (10.17–26)	5 пт L
38 (10.27–38)	5 сб L и 5пт L (стихи 27–28a)
(10.39–42)	не читается
39 (11.1–45)	6 сб Поста (Лазарева)
(11.46)	не читается
40 (11.47–57)	6 пн L
41 (12.1–18)	6 вс Поста (Вербное) и Вел ср, на утрени (стихи 17–18)
42 (12.19–35)	6 вт L, Вел ср, на утрени, и 14 сент (Воздвижение), на утрени (стихи 28–35)
43 (12.36–50)	6 ср L (стихи 36–47), 6 вт L (стих 36) и Вел ср, на утрени
44 (13.1–11)	Вел ср, на литургии (стихи 3–11), и Вел чт, на умовении ног
45 (13.12–17)	Вел чт, на литургии и по умовении ног
(13.18–31a)	не читается
46 (13.31b–38)	I страстное Ев
47 (14.1–10)	I страстное Ев и 6 пт L
48 (14.11–27)	I страстное Ев, 6 пт L (стих 11) и 6 сб L (стихи 11–21)
49 (14.28–31)	I страстное Ев и 7 пн L

50 (15.1–8)	I страстное Ев и 7 пн L (стихи 1–7)
51 (15.9–16)	I страстное Ев и 11 мая (священномуч. Мокий)
52 (15.17–16.2)	I страстное Ев и 3 сб L
53 (16.2–14)	I страстное Ев и 7 вт L (стихи 2–13)
54 (16.15–23)	I страстное Ев и 7 ср L
55 (16.23–33)	I страстное Ев и 7 чт L
56 (17.1–17)	I страстное Ев и 7 вс L (стихи 1–13)
57 (17.18–26)	I страстное Ев и 7 пт L
58 (18.1–27)	II страстное Ев и I страстное Ев (стих 18.1)
59 (18.28–19.6)	IV страстное Ев и II страстное Ев (стих 28), а также Вел пт, на 9-м часе
60 (19.6–24)	Воздвижение (14-го сентября), на литургии (стихи 6–11, 13–20), IV страстное Ев (стихи 6–16), а также Вел пт, на 9-м часе
61 (19.25–37)	IX страстное Ев, Воздвижение (14-го сентября), на литургии (стихи 25–28, 30–35), а также Вел пт, на 9-м часе и вечерне (стихи 31–37)
62 (19.38–42)	XI страстное Ев
63 (20.1–10)	VII воскресное Ев
64 (20.11–18)	VIII воскресное Ев
65 (20.19–39)	IX воскресное Ев и 2 вс L
66 (21.1–14)	X воскресное Ев
67 (21.15–25)	XI воскресное Ев и 7 сб L

Таблица 3.

Рядовые чтения из Апостола на литургии от Пасхи до Страстной субботы

От Пасхи до Пятидесятницы

1 вс # 1	Деян 1.1–8[1]
1 пн # 2	Деян 1.12–17, 21–26[2]
1 вт # 4	Деян 2.14–21 [читается также в 1 пн ВЦ]
1 ср # 5	Деян 2.22–36
1 чт # 6	Деян 2.38–43
1 пт # 7	Деян 3.1–8
1 сб # 8	Деян 3.11–16
2 вс # 14	Деян 5.12–20 Проповедь апостолов
2 пн # 9	Деян 3.19–26
2 вт # 10	Деян 4.1–10
2 ср # 11	Деян 4.13–22
2 чт # 12	Деян 4.23–31
2 пт # 13	Деян 5.1–11
2 сб # 15	Деян 5.21–33
3 вс # 16	Деян 6.1–7
3 пн # 17	Деян 6.8–7.5, 47–60
3 вт # 18	Деян 8.5–16
3 ср # 19	Деян 8.18–25
3 чт # 20	Деян 8.26–39
3 пт # 21	Деян 8.40–9.19a
3 сб # 22	Деян 9.19b–31
4 вс # 23	Деян 9.32–42
4 пн # 24	Деян 10.1–16
4 вт # 25	Деян 10.21–33
4 ср # 34	Деян 14.6–18 Служение Павла в Листре [Преполовение]

[1] # 1 Деян 1.1–12. Вознесение
[2] # 3 Деян 2.1–11. Пятидесятница

4 чт # 26	Деян 10.34–43
4 пт # 27	Деян 10.44–11.10[3]
4 сб # 29	Деян 12.1–11
5 вс # 28	Деян 11.19–26, 29–30 Служение Варнавы
5 пн # 30	Деян 12.12–17
5 вт # 31	Деян 12.25–13.12
5 ср # 32	Деян 13.13–24[4]
5 чт # 35	Деян 14.20b–27
5 пт # 36	Деян 15.5–34
5 сб # 37	Деян 15.35–41
6 вс # 38	Деян 16.16–34
6 пн # 39	Деян 17.1–15 [1–17 ВЦ]
6 вт # 40	Деян 17.19–28[5]
6 ср # 41	Деян 18.22–28
6 чт # 1	Деян 1.1–12 Вознесение
6 пт # 42	Деян 19.1–8
6 сб # 43	Деян 20.7–12
7 вс # 44	Деян 20.16–18, 28–36 [16–17 ВЦ]
7 пн # 45	Деян 21.8–14
7 вт # 46	Деян 21.26–32
7 ср # 47	Деян 23.1–11
7 чт # 48	Деян 25.13–19[6]
7 пт # 50	Деян 27.1–44 [27.1–28.1 ВЦ]
7 сб # 51	Деян 28.1–31
8 вс # 3	Деян 2.1–11 [Пятидесятница]

От Пятидесятницы до Нового лета

1 пн # 229	Еф 5.9–19 «Исполняйтесь Духом»
1 вт # 79	Рим 1.1–7, 13–17
1 ср # 80	Рим 1.18–27
1 чт # 81	Рим 1.28–2.9
1 пт # 82	Рим 2.14–29

---

[3] # 28 Деян 11.19–26, 29–30. 5 вс

[4] # 33 Деян 13.25–32. 29 авг. Усекновение главы Иоанна Предтечи. # 34 4 ср.

[5] # 40 Деян 17.16–34. В полном объеме 3 окт на память Дионисия Ареопагита; Деян 18.1–10. Май 11. Основание Константинополя, на литии

[6] # 49 Деян 26.1–20. Речь Павла к Агриппе, 11 мая на литургии ТВЦ

1 сб # 79	Рим 1.7b–12
1 вс # 330	Евр 11.33–12.2 О подражании Христу
2 пн # 83	Рим 2.28–3.18[7]
2 вт # 86	Рим 4.4–12
2 ср # 87	Рим 4.13–25[8]
2 чт # 89	Рим 5.10–16
2 пт # 90	Рим 5.17–6.2[9]
2 сб # 84	Рим 3.19–26
2 вс # 81	Рим 2.10–16
3 пн # 94	Рим 7.1–13
3 вт # 95	Рим 7.14–8.2
3 ср # 96	Рим 8.2–13[10]
3 чт # 98	Рим 8.22–27[11]
3 пт # 101	Рим 9.6–19
3 сб # 85	Рим 3.28–4.3
3 вс # 88	Рим 5.1–10
4 пн # 102	Рим 9.18–33[12]
4 вт # 104	Рим 10.11–11.2
4 ср # 105	Рим 11.2–12
4 чт # 106	Рим 11.13–24
4 пт # 107	Рим 11.25–36[13]
4 сб # 92	Рим 6.11–17
4 вс # 93	Рим 6.18–23
5 пн # 109, 110	Рим 12.4–5, 15–2[14]
5 вт # 114	Рим 14.9–18[15]
5 ср # 117	Рим 15.7–16
5 чт # 118	Рим 15.17–29[16]
5 пт # 120	Рим 16.1–16

---

[7] # 84 2 сб. # 85 3 сб.

[8] # 88 3 вс.

[9] # 91 Вел сб. # 92 4 сб. # 93 4 вс.

[10] # 97 5сб.

[11] # 99 Рим 8.28–39 О любви к Богу. 20 дек память Игнатия Богоносца; 1 февр муч. Трифона, а также предпразднество Сретения; служба Кресту в ВЦ (Mateos II 190). # 100 6 сб.

[12] # 103 5 вс.

[13] # 108 7 сб.

[14] # 110 6 вс. # 111 8 сб. # 112 36 вс. # 113 9 сб.

[15] # 115 36 сб. # 116 7 вс.

[16] # 119 10 сб.

5 сб # 97	Рим 8.14–21
5 вс # 103	Рим 10.1–10
6 пн # 121	Рим 16.17–24
6 вт # 122, 123	1Кор 1.1–9[17]
6 ср # 127	1Кор 2.9–3.8[18]
6 чт # 129	1Кор 3.18–23[19]
6 пт # 130	1Кор 4.5–8
6 сб # 100	Рим 9.1–5
6 вс # 110	Рим 12.6–14
7 пн # 134	1Кор 5.9–6.11[20]
7 вт # 136	1Кор 6.20–7.12[21]
7 ср # 137	1Кор 7.12–24
7 чт # 138	1Кор 7.24–35
7 пт # 139	1Кор 7.35–8.7[22]
7 сб # 108	Рим 12.1–3
7 вс # 116	Рим 15.1–7
8 пн # 142	1Кор 9.13–18[23]
8 вт # 144	1Кор 10.5–12
8 ср # 145	1Кор 10.12–22[24]
8 чт # 147	1Кор 10.28–11.7
8 пт # 148	1Кор 11.8–22[25]
8 сб # 111	Рим 13.1–10
8 вс # 124	1Кор 1.10–18
9 пн # 150	1Кор 11.31–12.6[26]
9 вт # 152	1Кор 12.12–26[27]
9 ср # 154	1Кор 13.4–14.5
9 чт # 155	1Кор 14.6–19[28]

---

[17] # 123 11 сб. # 124 8 вс. # 125 1.18–24 14 сент. Воздвижение; 1.18–2.2 Вел пт, на вечерни; 1.26–29 12 сб. # 126 13 сб.

[18] # 128 9 вс.

[19] # 130 14 сб.

[20] # 131 10 вс. # 132 15 сб. # 133 утреня Вел сб.

[21] # 135 34 вс.

[22] # 140 35 вс. # 141 10 вс.

[23] # 143 канун Богоявления

[24] # 146 16 сб.

[25] # 149 Вел чт на литургии

[26] # 151 1Кор 12.7–11 25 янв. Григория Богослова, а также 30 янв.

[27] # 153 1Кор 12.27–13.3 1 нояб и 1 июля Космы и Дамиана

[28] # 156 17 сб.

9 пт # 157	1Кор 14.26–40[29]
9 сб # 113	Рим 14.6–9
9 вс # 128	1Кор 3.9–17
10 пн # 159	1Кор 15.12–19[30]
10 вт # 161	1Кор 15.29–38[31]
10 ср # 165	1Кор 16.4–12[32]
10 чт # 167	2Кор 1.1–7[33]
10 пт # 169	2Кор 1.12–20[34]
10 сб # 119	Рим 15.30–34
10 вс # 131	1Кор 4.9–16
11 пн # 171	2Кор 2.4–15
11 вт # 172	2Кор 2.14–3.3
11 ср # 173	2Кор 3.4–11[35]
11 чт # 175	2Кор 4.1–6[36]
11 пт # 177	2Кор 4.13–18[37]
11 сб # 123	1Кор 1.3–9
11вс # 141	1Кор 9.2–12
12 пн # 179	2Кор 5.10–15
12 вт # 180	2Кор 5.15–21[38]
12 ср # 182	2Кор 6.11–16[39]
12 чт # 183	2Кор 7.1–10
12 пт # 184	2Кор 7.10–16[40]
12 сб # 125	1Кор 1.26–29
12 вс # 158	1Кор 15.1–11
13 пн # 186	2Кор 8.7–15
13 вт # 187	2Кор 8.16–9.5[41]
13 ср # 189	2Кор 9.12–10.7

[29] # 158 12 вс.
[30] # 160 1Кор 15.20–28 за упокой
[31] # 162 18 сб. # 163 4 сб Поста. # 164 19 сб.
[32] # 166 13 вс.
[33] # 168 20 сб.
[34] # 170 14 вс.
[35] # 174 21 сб.
[36] # 176 15 вс.
[37] # 178 22 сб.
[38] # 181 16 вс.
[39] # 182 17 вс.
[40] # 185 23 сб.
[41] # 188 18 вс.

13 чт # 190	2Кор 10.7–18[42]
13 пт # 192	2Кор 11.5–21[43]
13 сб # 126	1Кор 2.6–9
13 вс # 166	1Кор 16.13–24
14 пн # 195	2Кор 12.10–19
14 вт # 196	2Кор 12.20–13.2
14 ср # 197	2Кор 13.3–13
14 чт # 198	Гал 1.1–10, 20–2.5[44]
14 пт # 201	Гал 2.6–10
14 сб # 130	1Кор 4.1–5
14 вс # 170	2Кор 1.21–2.4
15 пн # 202	Гал 2.11–16[45]
15 вт # 204	Гал 2.21–3.7[46]
15 ср # 207	Гал 3.15–22
15 чт # 208	Гал 3.23–4.5
15 пт # 210	Гал 4.8–21[47]
15 сб # 132	1Кор 4.17–5.5
15 вс # 176	2Кор 4.6–15
16 пн # 211	Гал 4.28–5.10
16 вт # 212	Гал 5.11–21[48]
16 ср # 214	Гал 6.2–10[49]
16 чт # 216	Еф 1.1–9
16 пт # 217	Еф 1.7–17[50]
16 сб # 146	1Кор 10.23–28
16 вс # 181	2Кор 6.1–10
17 пн # 219	Еф 1.22–2.3[51]
17 вт # 222	Еф 2.19–3.7
17 ср # 223	Еф 3.8–2[52]
17 чт # 225	Еф 4.14–19

[42] # 191 24 сб.
[43] # 193 29 июня. # 194 19 вс.
[44] # 199 25 сб. # 200 20 вс.
[45] # 203 21 вс.
[46] # 205 26 сб. # 206 Вел сб, на утрени
[47] # 209 Рождество. # 210 Гал 4.22–27 8 сент Рождество Богородицы
[48] # 213 27 сб.
[49] # 215 22 вс.
[50] # 218 28 сб.
[51] # 220 23 вс (Еф 2.4–10) и 29 сб (Еф 2.11–13). # 221 24 вс.
[52] # 224 25 вс (Еф 4.1–6) и вс по Богоявлении (Еф 4.7–13)

17 пт # 226	Еф 4.17–25
17 сб # 156	1Кор 14.20–25
17 вс # 182	2Кор 6.16–7.1

Новое лето

18 пн # 227	Еф 4.25–32[53]
18 вт # 230	Еф 5.20–26
18 ср # 231	Еф 5.25–33
18 чт # 232	Еф 5.33–6.9[54]
18 пт # 234	Еф 6.18–24
18 сб # 162	1Кор 15.39–45
18 вс # 188	2Кор 9.6–11
19 пн # 235	Флп 1.1–7
19 вт # 236	Флп 1.8–14
19 ср # 237	Флп 1.12–20
19 чт # 238	Флп 1.20–27
19 пт # 239	Флп 1.27–2.4[55]
19 сб # 164	1Кор 15.58–16.3
19 вс # 194	2Кор 11.31–12.9
20 пн # 241	Флп 2.12–16
20 вт # 242	Флп 2.17–23
20 ср # 243	Флп 2.24–30
20 чт # 244	Флп 3.1–8
20 пт # 245	Флп 3.8–19[56]
20 сб # 168	2Кор 1.8–11
20 вс # 200	Гал 1.11–19
21 пн # 248	Флп 4.10–23
21 вт # 249	Кол 1.1–2, 7–1[57]
21 ср # 251	Кол 1.18–23
21 чт # 252	Кол 1.24–29
21 пт # 253	Кол 2.1–7[58]
21 сб # 174	2Кор 3.12–18

[53] # 228 30 сб. # 229 26 вс.

[54] # 233 27 вс.

[55] # 240 8 сент Рождество Богородицы

[56] # 246 (Флп 3.20–4.3) 25 нояб Климента Римского и Петра Александрийского; 23 июля Собор Ио Предтечи на Олимпе. # 247 6 вс Поста

[57] # 249 Кол 1.3–6 (2b–7a ТВЦ) 31 сб. # 250 28 вс.

[58] # 254 Кол 2.8–12, см. 1 янв Обрезание Господне

21 вс # 203	Гал 2.16–20
22 пн # 255	Кол 2.13–20
22 вт # 256	Кол 2.20–3.3[59]
22 ср # 259	Кол 3.17–4.1
22 чт # 260	Кол 4.2–9
22 пт # 261	Кол 4.10–18
22 сб # 178	2Кор 5.1–10
22 вс # 215	Гал 6.11–18
23 пн # 262	1Фес 1.1–5
23 вт # 263	1Фес 1.6–10
23 ср # 264	1Фес 2.1–8
23 чт # 265	1Фес 2.9–14
23 пт # 266	1Фес 2.14–19
23 сб # 185	2Кор 8.1–5
23 вс # 120	Еф 2.4–10
24 пн # 267	1Фес 2.20–3.8
24 вт # 268	1Фес 3.9–13
24 ср # 269	1Фес 4.1–12[60]
24 чт # 271	1Фес 5.1–8
24 пт # 272	1Фес 5.9–13, 24–28[61]
24 сб # 191	2Кор 11.1–6
24 вс # 221	Еф 2.14–22
25 пн # 274	2Фес 1.1–10
25 вт # 274, 275	2Фес 1.10–2.2
25 ср # 275	2Фес 2.1–12
25 чт # 276	2Фес 2.13–3.5
25 пт # 277	2Фес3.6–18
25 сб # 199	Гал 1.3–10
25 вс # 224	Еф 4.1–6
26 пн # 278	1Тим 1.1–7
26 вт # 279	1Тим 1.8–14[62]
26 ср # 281	1Тим 1.18–20, 2.8–15[63]

[59] # 257 29 вс. # 258 30 вс.

[60] # 270 на погребение, а также 2 и 3 сб Поста

[61] # 273 32 сб.

[62] # 280 31 вс.

[63] # 282 1Тим 2.1–7 1 сент Новое лето

26 чт # 283	1Тим 3.1–13[64]
26 пт # 285	1Тим 4.4–8, 16[65]
26 сб # 205	Гал 3.8–12
26 вс # 229	Еф 5.9–19
27 пн # 285	1Тим 5.1–10
27 вт # 286	1Тим 5.11–21
27 ср # 287	1Тим 5.22–6.11[66]
27 чт # 289	1Тим 6.17–21
27 пт # 290, 291	2Тим 1.1–2, 8–18[67]
27 сб # 213	Гал 5.22–6.2
27 вс # 233	Еф 6.10–17
28 пн # 294	2Тим 2.20–26[68]
28 вт # 297	2Тим 3.16–4.4[69]
28 ср # 299	2Тим 4.9–22
28 чт # 300	Тит 1.5–2.1
28 пт # 301	Тит 1.15–2.10[70]
28 сб # 218	Еф 1.16–23
28 вс # 250	Кол 1.12–18
29 пн # 308	Евр 3 5–11,17–19[71]
29 вт # 310	Евр 4.1–13[72]
29 ср # 312	Евр 5.11–6.8[73]
29 чт # 315	Евр 7.1–6[74]
29 пт # 317	Евр 7.18–25[75]
29 сб # 220	Еф 2.11–13

[64] # 284 1Тим 3.14–4.5 сб перед Богоявлением, а также 1 сент, 2 сент.

[65] # 285 1Тим 4.9–15 32 вс.

[66] # 288 1Тим 6.11–16 сб. после Рождества

[67] # 290 1Тим 1.3–7 вс после Богоявления. # 292 2Тим 2.1–10 26 окт Димитрия Солунского, 11 ноя великомуч. Мины, 22 июля Марии Магдалины, 27 июля Пантелеимона. # 293 33 сб.

[68] # 295 34 сб. # 296 33 вс.

[69] # 298 2Тим 4.5–8 вс перед Богоявлением

[70] # 302 Тит 2.11–3.7 Богоявление на часах. # 303 1 сб Поста. # 304 2 вс Поста. # 305 Евр 2.2–10 8 ноя арх Михаила, 1 чт L собор арх Михаила и Гавриила. # 306 Евр 2.11–18 предпразднество Рождества, Благовещение. # 307 Евр 3.1–4 обновление церкви, а также 6 сент, 5 ноя, 18 дек, 23 дек, 25 апр, 9 июля, 31 июля

[71] # 309 2 сб Поста

[72] # 311 Евр 4.14–5.6 3вс Поста; Евр 5.4–10 28 (или 27) дек Федора, архиеп. Константинополя (†686)

[73] # 313 Евр 6.9–12 4 сб Поста. # 314 Евр 6.13–20 4 вс Поста

[74] # 316 2 февр Сретение

[75] # 318 Евр 7.26–8.2 чтение святителю; 8.1–6 (или 3–13) 6 ноя Павла, архиеп.

29 вс # 257	Кол 3.4–11
30 пн # 319	Евр 8.7–13[76]
30 вт # 321	Евр 9.8–10, 15–23[77]
30 ср # 323	Евр 10.1–18[78]
30 чт # 326	Евр 10.35–11.7
30 пт # 327	Евр 11.8, 11–16[79]
30 сб # 228	Еф 5.1–8
30 вс # 258	Кол 3.12–16
31 пн # 329	Евр 11.17–23, 27–31[80]
31 вт # 333, 334	Евр 12.25–26, 13.22–25[81]
31 ср # 50	Иаков 1.1–18
31 чт # 51	Иаков 1.19–27
31 пт # 52	Иаков 2.1–13
31 сб # 249	Колос 1.3–6
31 вс # 280	1Тим 1.15–17
32 пн # 53	Иаков 2.14–26
32 вт # 54	Иаков 3.1–10
32 ср # 55	Иаков 3.11–4.6
32 чт # 56	Иаков 4.7–5.9[82]
32 пт # 58	1Петр 1.1–2, 10–12, 2.6–10[83]
32 сб # 273	1Фес 5.14–23
32 вс # 285	1Тим 4.9–15
33 пн # 59	1Петр 2.21–3.9
33 вт # 60	1Петр 3.10–22
33 ср # 61	1Петр 4.1–11

[76] # 320 сб после Рождества и 5 сб Поста

[77] # 321 Евр 9.11–14 5 вс Поста, а также 3 февр собор Симеона Богоприимца. # 322 5 сб Поста

[78] # 324 Евр 10.19–31 Вел пт 9-й час, а также 6 ноя и вс до 6 ноя память праха. # 325 3 сб Поста

[79] # 328 Евр 11.9–40 (или 11.9–10, 17–23. 32–40) вс перед Рождеством

[80] # 329 Евр 11.24–26, 32–12.2 1 вс Поста. # 330 Евр 11.33–12.2 1 вс. # 331 Евр 12.1–3 служба Кресту; 12.1–10 чтение мученикам, см. 9 мар 40 севастийских мучеников, а также 7 ноя, 16 февр, 7 апр, 10 июля; 12.6–10 чтение по случаю землетрясения, см. 25 сен, 26 окт, 26 янв,17 мар. # 332 Евр 12.14–25 25 июня мученицы Февронии

[81] # 333 Евр 12.28–13.8 6 сб Поста. # 334 Евр 13.7–16 на пострижение монахов. # 335 Евр 13.17–21 6 дек, 9 мая Николая Мирликийского

[82] # 57 Иаков 5.10–20 (16–20). 20 июля пророка Илии, а также 1 мая, 14 июня

[83] # 58 1Петра 1.3–9, 13–19, 2.11–24 29 июня Петра и Павла, в навечерие

33 чт # 62	1Петр 4.12–5.5[84]
33 пт # 64	2Петр 1.1–10[85]
33 сб # 293	2Тим 2.11–19
33 вс # 296	2Тим 3.10–15
34 пн # 66	2Петр 1.20–2.8
34 вт # 67	2Петр 2.9–22
34 ср # 68	2Петр 3.1–18
34 чт # 69	1Ин 1.8–2.6[86]
34 пт # 70	1Ин 2.7–17
34 сб # 295	2Тим 3.1–9
34 вс # 135	1Кор 6.12–20
35 пн # 71	1Ио 2.18–3.10
35 вт # 72	1Ин 3.10–20
35 ср # 73	1Ин 3.21–4.19
35 чт # 74	1Ин 4.20–5.21
35 пт # 75	2Ин.1–13
35 сб # 146	1Кор 10.23–28
35 вс # 140	1Кор 8.8–9.2

Сырная седмица

36 пн # 76	3Ин 1.1–15
36 вт # 77	Иуд 1–10
36 ср	
36 чт # 78	Иуд 11–25
36 пт	
36 сб # 115	Рим 14.19–26
36 вс # 112	Рим 13.11b–14.4

Великий пост

1 сб # 303	Евр 1.1–12, а также # 292 2Тим 2.1–10
1 вс # 329	Евр 11.24–26, 32–12.2
2 сб # 309	Евр 3.12–16, а также # 270 2Фес 4.13–17
2 вс # 304	Евр 1.10–2.3, а также # 218 Евр 7.26–8.2

---

[84] # 63 1Петр 5.6–14. 25 апр Освящение храма ап. Петра в Константинополе при имп. Юстиниане

[85] # 65 2Петра 1.10–19. 6 авг Преображение

[86] # 68, 73, 74 1Иоанн 1.1–7, 3.21–4.6, 4.11–16, 4.20–5.3. Сентябрь 26 и май 8. Память апостола и евангелиста Иоанна Богослова

3 сб # 325 Евр 10.32–38, а также # 270 1Фес 4.13–17
3 вс # 311 Евр 4.14–5.6
4 сб # 313 Евр 6.9–12, а также # 163 1Кор 15.47–57
4 вс # 314 Евр 6.13–20, а также # 229 Еф 5.9–19

5 сб # 322 Евр 9.24–28, а также # 320 Евр 9.1–7
5 вс # 321 Евр 9.11–14, а также # 208 Гал 3.23–29
6 сб # 333 Евр 12.28–13.8
6 вс # 247 Флп 4.4–9

Страстная неделя

Пн утреня
Пн литургия
    Вт утреня
    Вт литургия
Ср утреня
Ср литургия
    Чт утреня
    Чт литургия # 149 1Кор 11.23–32
XII Евангелий.
Пт Царские часы:
    час 1 # 215 Гал 6.14–18
    час 3 # 88 Рим 5.6–11
    час 6 # 306 Евр 2.11–18
    час 9 # 324 Евр 10.19–31
Пт вечерня # 125 1Кор 1.18–2.2
Сб утреня # 133 1Кор 5.6–8, Гал 3.13–14
Сб литургия # 91 Рим 6.3–11

Таблица 4.

Праздничные чтения из Апостола в порядке литургических зачал

29 Деян 12.1–11. Апрель 23. Память Георгия Победоносца.
33 Деян 13.25–32. Август 29. Усекновение главы Иоанна Предтечи. Январь 5. Предпразднество Богоявления, 1 час.
40 Деян 17.16–34. 3 октября Дионисия Ареопагита.
40 Деян 18.1–10. Май 11. Основание Константинополя, на литии.
42 Деян 19.1–8. Январь 5. Предпразднество Богоявления, 3 час
49 Деян 26.1–20 Речь Павла к Агриппе. Май 11, на литургии [ТВЦ].
57 Иаков 5.10–20. Июль 20. Память прор. Илии, а также 1 мая, 14 июня.
58 1Петр 1.3–9, 13–19, 2.11–24. Июнь 29. Память апп. Петра и Павла, навечерие.
65 2Петр 1.10–19. Август 6. Преображение.
68, 73, 74 1Иоанн 1.1–7, 3.21–4.6, 4.11–16, 4.20–5.3. Сентябрь 26 и май 8. Память апостола и евангелиста Иоанна Богослова.
91 Рим 6.3–11. Предпразднество Богоявления, 6 час
99 Рим 8.28–39 о любви к Богу. 20 дек [Игнатий Богоносец, ТВЦ], 1 февр [Трифону и предпразднество Сретения], Кресту в ТВЦ (Mateos II 190)
112 Рим 13.11b–14.4. Июнь 24. Рождество св. Иоанна Предтечи
125 1Кор 1.18–24. Сентябрь 14. Воздвижение.
131 1Кор 4.9–16. Июнь 30. Собор 12 Апостолов
143 1Кор 9.19–27 или 1Кор 10.1–4. Январь 5. Предпразднество Богоявления, литургия
151 1Кор 12.7–11. Январь 25. Григория Богослова
153 1Кор 12.27–13.3. Ноябрь 1 и Июль 1. Космы и Дамиана
160 1Кор 15.20–28. Чтение за упокой души
193, 194 2Кор 11.21–12.9. Июнь 29. Память апостолов Петра и Павла.
200 Гал 1.11–19. Декабрь, вс между 26 и 31 (неделя по Рождестве).
203 Гал 2.16–20. Сентябрь, вс между 15 и 21 (неделя по Воздвижении).
206 Гал 3.13–14. Вел сб, утреня

207 Гал 3.15–22. Предпразднество Рождества. На литургии (если сб или вс).
208 Гал 3.23–29. Предпразднество Рождества Христова, на 3-м часе.
209 Гал 4.4–7. Декабрь 25. Рождество Иисуса Христа.
210 Гал 4.22–27. Сентябрь 8. Рождество Богородицы.
213 Гал 5.22–6.2. Чтение преподобным
215 Гал 6.11–18. Сентябрь, вс перед Воздвижением.
224 Еф 4.7–13. Январь 7, вс после Богоявления; Собор Иоанна Крестителя
240 Флп 2.5–11. Сентябрь 8. Рождество Богородицы
246 Флп 3.20–4.3 25 нояб Климента Римского и Петра Александрийского, 23 июля Собор Ио Предтечи на Олимпе
250 Кол 1.12–18. Август 16. Перенесение Нерукотворенного Образа и 28 вс
254 Кол 2.8–12. Январь 1. Обрезание Господне.
257 Кол 3.4–11. 2-е вс перед Рождеством (неделя свв. праотец).
282 1Тим 2.1–7. Сентябрь 1. Новое лето.
284 1Тим 3.14–4.5. Сб перед Богоявлением, а также 1 и 2 сентября.
288 1Тим 6.11–16. Сб после Рождества.
290 2Тим 1.3–7 (или 6–9, 6–10, 6–14). Вс после Богоявления
292 2Тим 2.1–10 см. 26 окт Димитрия, 11 ноя Мины, 22 июля Марии Магдалины, 27 июля Пантелеимона
298 2 Тим 4.6–8. Январь, вс между 1 и 5 (неделя перед Богоявлением)
302 Тит 2.11–14, 3.4–7. Январь 5. Предпразднество Богоявления, 9-й час и Январь 6. Богоявление, на литургии
303 Евр 1.1–12. 1 сб Поста и предпразднество Рождества, 1-й час и литургия
304 Евр 1.10–2.3. 2 вс Поста и предпразднество Рождества, 6-й час
305 Евр 2.2–10. 8 ноя арх Михаила, а также 1 чт L собор арх Михаила и Гавриила (служба святых небесных бесплотных Сил)
306 Евр 2.11–18. Предпразднество Рождества Христова на 9-м часе; Декабрь 26. Собор пресв. Богородицы; Март 25. Благовещение Пресвятой Богородицы; Август 1. Происхождение Честнаго Креста. На освящение воды
307 Евр 3.1–4 обновление церкви (6 сент, 5 ноя, 18 дек, 23 дек, 25 апр, 9 июля, 31 июля и др.)
316 Евр 7.7–17. Февраль 2. Сретение Господне
318 Евр 7.26–8.2. Январь 1. Память св. Василия Великого
320 Евр 9.1–7. Ноябрь 21. Введение; Служба пресв. Богородицы

\# 321 Евр 9.11–14. 3 февр собор Симеона Богоприимца (а также 5 вс Поста).

\# 324 Евр 10.19–31. 6 ноя и вс до 6 ноя память праха (а также Вел пт 9-й час).

\# 328 Евр 11.9–10, 17–23, 32–40 (или 11.9–40). Вс перед Рождеством (неделя свв. отец).

\# 331 Евр 12.1–3 служба Кресту; 12.1–10 чтение мученикам, см. 9 мар 40 севастийских мучеников, а также 7 ноя, 16 февр, 7 апр, 10 июля; 12.6–10 чтение по случаю землетрясения, см. 25 сен, 26 окт, 26 янв, 17 мар.

\# 332 Евр 12.14–25. Июнь 25. Память преподобномученицы Февронии.

\# 334 Евр 13.7–16. На пострижение монахов и архиереям.

\# 335 Евр 13.17–21. Декабрь 6. Николая, архиеп. Мир Ликийских; Май 9. Перенесение мощей св. Николая; Служба святителей общая.

Таблица 5.

Стихи из Апостола, не вошедшие в лекционарий

Деяния

1.18–20
2.11–13
2.37
2.44–47
3.9–10
3.17–18
4.11–12
4.32–37
5.34–42 Гамалиил
7.6–46 Речь первомуч. Стефана
8.1–4 Грех Саула
8.16–17
9.43
10.17–20 Сомнения Петра
11.11–18
11.27–28
12.18–24 Ирод
13.33–14.5
14.19–20a
15.1–4
16.1–15
16.35–40
18.11–21
19.9–20.6
20.13–15
20.19–27
20.37–21.7
21.15–25
21.33–22.30
23.12–25.12
25.20–27
26.21–32

Рим

3.27
14.5

1Кор

1.25
2.3–5
15.46

2Кор

8.6

Кол

1.16–17 [с 944 г. чтение 1.12–18]

1Петра

1.20–2.5

Евр

12.11–13
12.27

Таблица 6.

Профитологий. Чтения Рождественско-Богоявленского отдела

Рождество, навечерие

(1) Быт 1.1–13 Три дня творения
(2) Числ 24.2–3, 5–9, 17–18 Пророчество Валаама
(3) Мих 4.6–7, 5.1–3 Господь воцарится на Сионе
(4) Ис 11.1–10 Отрасль от корени Иессеева
(5) Вар 3.36–4.4 Сей есть Бог наш
(6) Дан 2.31–36, 44–45 Сон Навуходоносора: царство, которое во век не разрушится
(7) Ис 9.5–6 Младенец родится, его имена
(8) Ис 7.10–16, 8.1–4, 8–10 Дева приимет во чреве; Иммануил

Богоявление, навечерие

(1) Быт 1.1–13 Три дня творения
(2) Исх 14.15–18, 21–23, 27–29 Переход через Чермное море
(3) Исх 15.22–16.1 Чудо о реке Мерре
(4) Нав 3.7–8, 15–17 Переход священников через Иордан
(5) 4 Царств 2.6–14 Илия делит Иордан милотью
(6) 4 Царств 5.9–14 Нееман омывается в Иордане
(7) Ис 1.16–20 Омойтесь, очиститесь
(8) Быт 32.2–11 Молитва Исаака: Избавь меня от руки Исава
(9) Исх 2.5–10 Обретение Моисея на Ниле
(10) Суд 6.36–40 Роса на шерсти у Гедеона
(11) 3 Царств 18.30–39 Вода вокруг жертвенника и огонь от Господа
(12) 4 Царств 2.19–22 Елисей делает воду пресной
(13) Ис 49.8–15 Утешил Господь народ Свой

Паримии водосвятия

(14) Ис 35.1–10 Протекут воды в пустыне и в степи потоки
(16) Ис 55.1–13 Жаждущие, идите все к водам
(17) Ис 12.3–6 В радости будете черпать воду из источников спасения
Последняя паримия может заменяться в рукописях одной из двух следующих:
(17а) Зах 14.8–11 Живые воды потекут из Иерусалима
(17б) Ис 39.3–40.6 Плен и избавление. Глас вопиющего в пустыне

Таблица 7.

Профитологий. Чтения Триодного отдела

(а) Великий пост

Сырная Среда
6-й час: Иоиль 2.12–26 (27) Покаяние, пост и избавление
Вечерня: Иоиль 3.12–21 Близок День Господень

Сырная Пятница
6-й час: Зах (1.3–6, 7.9–13, 8.1–3,) 8.7–17 Я спасу вас
Вечерня: Зах 8.19–23 Пост

1 Понедельник[1]
Ис 1.1–20 Омойтесь, очиститесь
Быт 1.1–13 Три дня творения
Притч 1.1–20 Начало премудрости — страх Господень

1 Вторник
Ис 1.19–2.3 Сион спасется правосудием
Быт 1.14–23 Четвертый и пятый дни творения
Притч 1.20–33 Слушающий меня почиет без страха

1 Среда
Ис 2.3–11 Перекуют мечи на орала
Быт 1.24–2.3 Шестой и седьмой дни творения
Притч 2.1–21 (22) Праведный будет жить на земле

1 Четверг
Ис 2.11–21 Идолы исчезнут
Быт 2.4–19 Сотворение человека
Притч 3.1–18 Блажен человек, кто снискал мудрость

1 Пятница
Ис 3.1–14 Восстал Господь на суд
Быт 2.20–3.20 Грехопадение
Притч 3.19–34 Смиренным дает благодать

---

[1] В течение шести недель Великого поста Ис читается на 6-м часе, Быт и Притч — на вечерне

2 Понедельник
Ис 4.2–5.7 Господь омоет скверну дочерей Сиона. Притча о винограднике
Быт 3.21–4.7 Жертвоприношения Каина и Авеля
Притч 3.34–4.22 (27) Путь мудрых и путь злых

2 Вторник
Ис 5.7–16 Горе алчным и пьяницам
Быт 4.8–15 Преступление Каина
Притч 5.1–15 Не приближайся к дверям блудницы

2 Среда
Ис 5.16–25 Горе неправедным
Быт 4.16–26 Потомство Каина
Притч 5.15–6.3 Похвала браку

2 Четверг
Ис 6.1–12 Видение престола. Свят, свят. Поручение пророчествовать
Быт 5.1–24 Родословие Адама [Рождение Ноя][2]
Притч 6.3–20 Опасность различных бед и пороков

2 Пятница
Ис 7.1–14 Се Дева во чреве приимет
Быт 5.32–6.8 Праведность Ноя
Притч 6.20–7.1a Опасность прелюбодеяния [Опасность от блудницы]

3 Понедельник
Ис 8.13–9.6 Рождение Мессии
Быт 6.9–22 Изготовление ковчега
Притч 8.1–21 Призыв Премудрости [Предвечность Премудрости]

3 Вторник
Ис 9.8–10.4 Будущие беды, междоусобия
Быт 7.1–5 Второе повеление о взятии скотов в ковчег
Притч 8.32–9.11 Призыв Премудрости

3 Среда
Ис 10.12–20 Помошь от Господа
Быт 7.6–9 Ной с семьей и скотами входит в ковчег
Притч 9.12–18d Призыв бесстыдной женщины

3 Четверг
Ис 11.10–13a, (13b–16a,) 16b–12.2 Господь спасет от Ассирии
Быт 7.11–8.3 Потоп
Притч 10.1–22 (30) Притчи Соломона

---

[2] Здесь и далее в квадратных скобках приводится содержание некоторых опущенных пассажей книг Бытия и Притч

3 Пятница
Ис 13.2–13 Пророчество о Вавилоне
Быт 8.4–21 Выход из ковчега
Притч 10.31–11.12 (18) О беззаконнике и праведнике

4 Понедельник
Ис 14.24–32 Пророчество о Ассирии и Филистимлянах
Быт 8.21–9.7 Завет с Ноем
Притч 11.19–12.6 (7) О щедрости

4 Вторник
Ис 25.1–9 Прославление Бога
Быт 9.8–17 Знамение завета
Притч 12.8–22 О добродетельном и нечестивом

4 Среда
Ис 26.21–27.9 Восстановление Израиля
Быт 9.18–10.1 Проклятие Ханаана и благословение Сифа [Родословие сынов Ноя]
Притч 12.23–13.9а (, 10–18) О праведности и нечестии

4 Четверг
Ис 28.14–22 Краеугольный камень
Быт 10.32–11.9 Столпотворение [Родословие Сима и Фарры. Рождение Авраама]
Притч 13.19–14.6 (14) О праведнике и нечестивом

4 Пятница
Ис 29.13–23 Чтут языком, не сердцем. Глухие услышат
Быт 12.1–7 Обещание Аврааму, его переход из Харрана в Сихем [Авраам в Египте]
Притч 14.15–26 (15.4) О мудрости и глупости

5 Понедельник
Ис 37.33–38.6 Спасение Езекии
Быт 13.12–18 Авраам поселился в Хевроне [Война царей. Мелхиседек]
Притч 14.27–15.4 О мудрости

5 Вторник
Ис 40. (1–2, 9–17,) 18–31 Единый Бог
Быт 15.1–15 Обетование наследника Аврааму [Рождение Измаила]
Притч 15.7–19 Премущество покоя

5 Среда
Ис 41.4–14 Я Господь Бог твой
Быт 17.1–9 Подтверждение обещания [Обрезание. Троица]
Притч 15.20–16.9 Господь ведет праведника

5 Четверг
Ис 42.5–16 Пойте Господу песнь новую
Быт 18.20–33 Заступничество Авраама за Содом [История Лота. Рождение Исаака]
Притч 16.17–33 Путь жизни в уклонении от зла

5 Пятница
Ис 45.11–17 Мои руки распростерли небеса
Быт 22.1–18 Жертвоприношение Авраама [История Исаака]
Притч 17.7–18.5 Разумный воздержан в словах своих

6 Понедельник
Ис 48.17–49.4 Уход из Вавилона Награда моя у Бога
Быт 27.1–41 Иаков получает первородство [Лестница Иакова. Женитьба Иакова]
Притч 19.16–25 Хранящий заповеди спасает душу

6 Вторник
Ис 49.6–10 Возвращение из плена
Быт 31.3–16 Решение Иакова уйти от Лавана [Иаков и сыновья. История Иосифа]
Притч 21.3–21 Сокровища нечестивого и сокровища мудрого

6 Среда
Ис 58.1–11 Истинный пост
Быт 43.26–31, 45.1–16 Иосиф открывается братьям
Притч 21.23–22.4 или до 23.14 От Господа помощь

6 Четверг
Ис 65.8–16 Благословение избранников
Быт 46.1–7 Иаков переселяется в Египет
Притч 23.15–24.5 Наставления сыну или Притч 27.7–18 Что разумно и что неразумно

6 Пятница
Ис 66.10–24 Царство Мессии
Быт 49.33–50.26 Смерть Иакова и Иосифа
Притч 31.8–31 О добродетельной жене

(б) Лазарева суббота и Страстная неделя

Лазарева Суббота, на всенощном бдении
Быт 49.1–2, 8–12 Благословение Иаковом Иуды
Соф 3.14–19 Ликуй, дщерь Сиона
Зах 9.9–15 Ликуй, дщерь Сиона, се царь твой на ослице

Страстной Понедельник
На 6-м часе: Иезек 1.1–20 Видение четырех животных

На вечерне: Исход 1.1–20 Умножение евреев в Египте [Рождение Моисея]

На вечерне: Иов 1.1–12 Благополучие Иова. Соглашение между Богом и Сатаной

Страстной Вторник

На 6-м часе: Иезек 1.21–28 Видение четырех колес и престола

На вечерне: Исход 2.5–10 Дочь фараона находит Моисея

На вечерне: Иов 1.13–22 Первое испытание Иова

Страстная Среда

На 6-м часе: Иезек 2.3–3.3 Поедание свитка

На вечерне: Исход 2.11–22 Бегство Моисея, его женитьба

На вечерне: Иов 2.1–10 Второе испытание Иова

Страстной Четверг

На 1-м часе: Иер 11.18–12.5–15 Как кроткий агнец, ведомый на заклание

На вечерне: Исход 19.10–19 Приготовления к сошествию Господа на Синай

На вечерне: Иов 38.1–21, 42.1–5 Речь Господа. Раскаяние Иова

На вечерне: Ис 50.4–11 Лица Моего не закрыл от поруганий и оплеваний

Страстная Пятница, на царских часах

На 1-м часе: Зах 11.11–14 Плата 30 серебреников
Гал 6.14–18 Я ношу язвы Господа Иисуса на теле своем

На 3-м часе: Ис 50.4–9 Лица моего не закрыл
Рим 5.6–11 Христос умер за нас

На 6-м часе: Ис 52.13–53.12 Как овца веден на заклание
Евр 2.11–17 Смертию лишил силы державу смерти

На 9-м часе: Иер 11.18–20 Как кроткий агнец, ведомый на заклание
Евр 10.19–25 Посредством крови и плоти Христа входим во святилище

Страстная Пятница, на вечерне

Зах 11. 6–14, 12.10, 13.6–7, 14.6–10, 20–21 30 серебреников. Воззрят на того, которого пронзили. Порази пастыря. Живые воды потекут из Иерусалима[3]

Исх 33.11–23, 34.4–8 Господь проводит перед Моисеем всю славу свою

Иов 42.12–17 Благословил Бог последние дни Иова

Ис 52.13–54.1 Как овца веден на заклание

Страстная Суббота

---

[3] Чтение службы третьего и шестого часов (греч. τριτοέκτη)

На утрене: Иез 37.1–14 Долина сухих костей
На вечерне
(1) Быт 1.1–5 Первый день Творения
(2) Ис 60.1–16 Светися, Иерусалиме, слава Господня на тебе возсияла
(3) Исх 12.1–11 Установление Пасхи
(4) Иона 1.1–4.11 История Ионы
(5) Нав 5.10–15 Пасха в Галгале
(6) Исх 13.20–15.21 Переход через Чермное море. Песнь Моисея
(7) Соф 3.8–15 Ждите меня, когда я восстану. Ликуй, дщерь Сиона, отменил Господь приговор над тобою.
(8) 3 Царств 17.8–24 Илия воскрешает отрока в Сарепте
(9) Ис 61.10–62.5 Назовут Иерусалим именем новым
(10) Быт 22.1–18 Жертвоприношение Исаака
(11) Ис 61.1–10 Лето Господне благоприятное
(12) 4 Царств 4.8–37 Елисей воскрешает сына сонамитянки
(13) Ис 63.11–64.4 Моление о помощи
(14) Иер 31.31–34 Новый завет
(15) Дан 3.1–88а История трех отроков. Молитва Азарии. Песнь отроков

(в) Пентекостарий. От Пасхи до Недели всех святых

Преполовение
Мих 4.2–3, 5, 7, 6.2–5, 8, 5.3 Будем ходить по стезям Его
Ис 55.1, 12.3–4, 55.2–3, 6–13 Придите жаждущие. Взыщите Господа
Притч 9.1–11 Премудрость создала себе храм

Вознесение
Ис 2.2–11 Суд Господень
Ис 62.10–63.3–9 Не ангел, но сам Господь спас их
Зах 14.1–11 Живые воды потекут из Иерусалима

7-е Воскресение. Память Отцов Никейского собора
Быт 14.14–20 Мелхиседек
Втор 1.8–11, 15–17 Мудрые взяты начальниками [или Втор 1.21–26, 17 Суд дело Божие]
Втор 10.14–21 Бог богов и владыка владык

Суббота Пятидесятницы
Числ 11.16–17, 24–29 Господь взял от Духа, который на Моисее, и дал 70-ти мужам
Иоиль 2.23–3.5 Излию от Духа Моего на всякую плоть
Иез 36.24–28 Дам сердце плотяное вместо каменного и дух новый

или Иез 11.17–20 Пророчество о возвращении из рассеяния. Дам сердце плотяное вместо каменного

Пятидесятница. Вечерня

Ис 63.15–64.8 Моление о помощи
Вар 4.21–29 Дерзайти и взывайте к Богу
Дан 9.15–19 Молитва Даниила за Иерусалим

Память землетрясения. Понедельник по 50-це

Иер 1.1–8 Призвание Иеремии
Иер 1.11–17 От севера откроется бедствие
Иер 2.2–12 Буду судиться с вами

Неделя Всех святых

Ис 43.9–14 Вы свидетели мои
Прем 3.1–9 Души праведных в руке Божией
Прем 5.15–6.3 Праведники живут во веки, награда их в Господе

Таблица 8.

Профитологий. Чтения месяцеслова

1 сентября. Св. Симеона, начало индиктиона

Прем 3.1–9 Души праведных в руке Божией

Прем 4.7–15 Благодать и милость со святыми Его

Прем 5.15–16.3 Праведники живут во веки, награда их в Господе

Ис 61.1–10 Лето Господне благоприятное

Лев 26.3–12, 14–17, 19–20, 22, 33, 23–24 Исполнение заповедей обеспечивает благополучие

8 сентября. Рождество Богородицы

Быт 28.10–17 Лестница Иакова

Иез 43.27–44.4 Восточные ворота святилища

Притч 9.1–11 Премудрость создала себе храм

13 сентября. Обновление церкви Воскресения в Иерусалиме

3 Царств 8.22–23, 27–30, 9.2–3 Молитва Соломона

Притч 3.19–34 Смиренным дает благодать

Притч 9.1–11 Премудрость создала себе храм

14 сентября. Воздвижение креста

Исх 15.22–16.1 Чудо о реке Мерре

Притч 3.11–18 Блажен человек, кто снискал мудрость

Ис 60.11–16 Будешь насыщаться молоком народов

26 сентября. Иоанна Богослова

1 Ио 3.21–4.6 Дерзновение к Богу

1 Ио 4.11–16 Он дал нам от Духа Своего

1 Ио 4.20–5.3 Кто говорит, что любит Бога, а брата ненавидит, тот лжец

11 октября. 7 собор (787 г.)

Исх 25.8–21 Устройство ковчега Завета

3 Исх 6.20–23 Устройство давира

Иез 40.1–2, 41.1, 16–25 Устройство нового Храма

26 октября. Великомученика Димитрия

Иез 63.15–64.4 Моление о милости

Иер 2.2–12 Почему удалились от меня

Иер 3.22–25, 4.8, 5.3, 5, 22, 14.7–9 Плачьте и рыдайте

8 ноября. Архангела Михаила
Нав 5.13–15 Вождь воинства Господня
Суд 6.2, 6, 11–15, 17–22, 24 Видение ангела Господня в Офре
Дан 10.1–21 Видение ангела

13 ноября. Иоанна Златоуста
Притчи, центон
Притчи и Прем, центон
Притчи, центон

21 ноября. Введение во Храм
Исх 40.1–5, 9, 11, 34–35 Скиния собрания
3 Царств 8.1, 3–7, 9–11 Внесение ковчега в Скинию собрания
Иез 43.27–44.4 Восточные ворота святилища

1 января. Обрезание и Василия Великого
Быт 17.1–2, 5–8, 3, 9–12, 14, 23 Обрезание
Притчи 8.22–30 Премудрость или Нав 5.2–9 Обрезание в Галгале
Притчи и Прем, центон

25 января. Григория Богослова
Иер 1.4–7a, 9b, 7b Я освятил тебя, пророком поставил тебя
Прем 4.7–15 Благодать и милость со святыми Его
Притчи и Прем, центон

27 января. Перенесение мощей Иоанна Златоуста
Притчи, центон
Прем, центон
Прем 4.7, 16–17, 19–20, 5.1–7 Благодать и милость со святыми Его

2 февраля. Сретение
Исх 12.51–13.2, 10–12, 14–16 Первенцы, 22.28, Лев 12.2–4, 6, 8 Дни очищения, Числ 8.16–17 Первенцы
Ис 19.1, 3–5, 12, 16, 19–21 Наказание Египта
Ис 35.1–6, 10, 12.6 Возвеселится пустыня

17 марта. Память великого землетрясения
Ис 63.15–64.4, 7–8 Моление о помощи
Вар 4.21–29 Дерзайти и взывайте к Богу
Дан 9.15–19 Молитва за Иерусалим

25 марта. Благовещение
Быт 28.10–17 Лестница Иакова
Иез 43.7–44.4 Восточные ворота святилища
Притчи 9.1–11 Премудрость создала себе храм
Исх 3.1–8 Купина неопалимая
Притчи 8.22–30 Премудрость
Быт 18.1–10 Ветхозаветная Троица (Ветхозаветное Благовещение)

8 мая. Иоанна Богослова, ср. 26 сентября
1 Ио 3.21–4.6
1 Ио 4.11–16
1 Ио 4.20–5.5

11 мая. Рождение города
Ис 54.9–15 Сделаю основание твое из сапфиров
Ис 61.10–62.5 Лето Господне благоприятное
Ис 65.18–24 Благословение на новой земле

5 июня. Избавление города от врагов
Ис 36.1, 37.9–10, 14–18, 20–21, 33–37 Спасение Иерусалима от Ассирии
Вар 4.21–29 Дерзайте и взывайте к Богу
Дан 9.15–19 Молитва за Иерусалим

24 июня. Рождество Иоанна Предтечи
Быт 17.15–17, 19, 18.11–14, 21.1–2, 4–8 Рождение Исаака
Суд 13.2–8, 13–14, 17–18, 21 Рождение Самсона
Ис 40.1–5, 9, 41.17–18, 45.8, 48.20–21, 54.1 Глас вопиющего в пустыне

29 июня. Петра и Павла
1 Петр 1.3–9 Воскресением Иисуса Христа возрождены из мертвых
1 Петр 1.13–19 Будьте святы во всех поступках
1 Петр 2.11–24 Помышляя о Боге, переносите скорби

16 июля Отцов 4 Собора (451)
Быт 14.14–20 Мелхиседек
Втор 1.8–11, 15–17 Мудрые взяты начальниками
Втор 10.14–21 Господа Бога твоего бойся и ему служи

20 июля. Пророка Илии
3 Царств 17.1–24
3 Царств 18.1, 17–27, 29–41, 44, 42, 45, 19.1, 3–9, 14–16
3 Царств 19.19–21, 4 Царств 2.1, 6–14

6 августа. Преображение
Исх 24.12–18 Моисей на Синае
Исх 33.11–13–23, 34.1–8 Моисей видит славу Божию
3 Царств 19.3–16 Илия зрит Господа на горе Хорив

15 августа. Успение
Быт 28.10–17 = 8 сентября, 25 марта
Иез 43.27–44.4 = 8 сентября, 21 ноября
Притч 9.1–11 = 8 и 13 сентября, 25 марта

16 августа. Перенесение нерукотворного образа из Эдессы (944 г.)
Втор 4.1, 6–7, 9–15 Предисловие к законам

Втор 5.1–7, 9–10, 23–26, 28, 30, 6.1–5, 13, 18 Десять заповедей
3 Царств 8.22–23, 27–30, 9.2–3 Молитва Соломона

29 августа. Усекновение главы Иоанна Предтечи

Ис 40.1–5, 9, 41.17–18, 45.8, 48.20–21, 54.1 Глас вопиющего в пустыне
Мал 3.1–3, 5–7, 12, 24, 22–23 Я посылаю ангела моего и он приготовит путь предо мною
Прем 4.7, 16–17, 19–20, 5.1–7 Благодать и милость со святыми его

Августа месяца. Избавление от варваров

Ис 7.1–14 Приход сирийцев на Иерусалим
Ис 36.1, 37.9–10, 14–18, 20–21, 33–37 Спасение Иерусалима от Ассирии
Ис 49.13–16 Утешил Господь народ свой

На принятие схимы

Сир 6.18–7.2 Наложи на ноги твои путы премудрости
Иез 18.21–32 Сотворите себе новое сердце и новый дух
Притч 4.20–27b Храни сердце твое

Список основной литературы

Многократно цитируемые труды

Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

Антонин (Капустин), архим. Древний канонарь Синайской библиотеки. Киев, 1874 (оттиск из Трудов Киевской духовной академии за 1874 г., май–июнь).

Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. 1–4. СПб., 1917 (переиздание: М., 1994).

Булгаков С. В. Настольная книга для священноцерковнослужителей. Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства. М., 1993.

Дмитриевский А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X в. Казань, 1894.

Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока. Т. I. Τυπικα. Ч. 1. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские типиконы. Киев, 1895.

Евангелие от Иоанна в славянской традиции. Издание подготовили А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. А. Бабицкая и др. СПб., 1998.

Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1917 (переиздано: М. 1996)

Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976.

Жуковская Л. П. Типология рукописей древнерусского полного апракоса XI–XIV вв. в связи с лингвистическим изучением их // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968. С. 199–332.

Карабинов И. Постная триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910.

Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1946 (переиздано: М., 2001).

Киприан (Керн), архим. Литургика: Гимнография и Эортология. Париж, 1964 (переиздано: М., 1999).

Метцгер Б. М. Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996.

Мирковић Л. Хеортологија или Историјски развитак и богослужење празника православне источне Цркве. Београд, 1961.

Пентковский А.М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.

Пичхадзе А. А. К истории славянского паримийника (паримийные чтения книги Исход) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культуры восточных славян. М., 1991. С. 147–173.

Пичхадзе А. А. Типология паримийных чтений книги Исход // Старобългаристика. 1986. № 1. С. 20–34.

Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Тома 1–3. Владимир. 1901 (переиздано: М., 1997).

Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Вып. 1–2. Киев, 1910–1914.

Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / Перевод, вступительная статьи и комментарии А. И. Сидорова. «Мартис», 1993.

Уайбру Х. Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2000 (оригинал: *Wybrew H.* The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. 1989).

Шмеман А., протопресв. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961 (переиздано: М., 1996).

Шмеман А. Великий Пост. 3-е изд. Париж: YMCA-Press, 1990.

Aland K. und B. Aland. Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. 2te Auflage. Stuttgart, 1989.

Arranz M., S. I. Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Cod. Messinensis gr. 115, A. D. 1131. Roma, 1969.

Baldovin J. F., S. J. The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy. Roma, 1987.

Baumstark A. Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518 // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. 1897. Bd. 11. S. 31–66; 1899. Bd. 13. S. 305–323.

Baumstark A. Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Paderborn, 1910.

Baumstark A. Nichtevangelische syrische Perikopenordnung der ersten Jahrtausends. Im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte. Münster, 1921.

Baumstark A. Die sonntäglishe Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem // Byzantinische Zeitschrift. 1929/30. Bd. 30. S. 350–359.

Baumstark A. Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes. 3[me] édition revue par Dom Bernard Botte, O.S.B. Chevetogne, 1953.

Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.

Beißel S. Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches. Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Häfte des Mittelalters. Freiburg im Breisgau, 1907.

Bradshaw P. F. The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives // Studia liturgica. 1992. Vol. 22. P. 35–52.

Braithwaite W. C. The Lection-System of the Codex Macedonianus // The Journal of Theological Studies. 1904. Vol. 5. P. 265–274.

Bornert R., O.S.B. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII[e] au XV[e] siècle. Paris, 1966.

Cabié R. La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles. Tournai, 1965.

Cabrol F. Étude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV[e] siècle. Paris, 1895.

Daniélou J. Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris, 1958.

Devos P. Égerie à Bethlehem: le 40[e] jour après Pâques à Jérusalem en 383 // Analecta Bollandiana. 1968. T. 86. P. 87–108.

Dix G. The Shape of the Liturgy. London, 1945.

Duplacy J. Les lectionnaires et l'édition du Nouveau Testament grec // Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux. Gembloux, 1970. P. 509–545.

Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Bd. I–III. Leipzig, 1936–1939.

Gregory C. R. Textkritik des Neuen Testaments. Bd. I–III. Leipzig, 1900–1909 (единая пагинация в трех тома).

Høeg C., Zuntz G. Remarks on the Prophetologion //Quantulaqumque. Studies Presented to K. Lake by Pupils, Collegues and Friends. Ed. by R. P. Casey, S. Lake and A. K. Lake. London, 1937. P. 189–226.

Jones C. P. M. The New Testament in Eucharist // The Study of Liturgy. P. 148–169.

Junack K. Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der katholischen Briefe // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Die gegenwärtige Stand

ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte. Hrsg. von K. Aland. Berlin; New York, 1972. S. 498–591.

Kellner K. A. H. Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahr und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 2te Auflage. Freiburg im Breisgau, 1906.

Klauser T. A Short History of the Western Liturgy. An Account and Some Reflections. Oxford, 1969 (перевод; нем. оригинал: Kleine abendlandische Liturgiegeschichte. 1965).

Kniazeff A. La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin // La Prière des Heures. Ed. by Mgr. Cassien et Dom Bernard Botte. Paris, 1963. P. 201–251.

Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. 2te, neubearbeitete und ergänzte Auflage. In verbindung mit M. Welte, B. Köster und K. Junack bearbeitet von K. Aland. Berlin; New York, 1994.

Mateos J., S. I. Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix N 40, X[e] siècle. T. I. Le cycle des douze mois. T. II. Le cycle des fêtes mobiles. Roma, 1962–63.

Metzger B. M. The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations. Oxford, 1977.

Metzger B. M. Chapters in the History of New Testament Textual Criticism. Leiden, 1963.

Metzger B. M. Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek New Testament // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Die gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte. Hrsg. von K. Aland. Berlin; New York, 1972. P. 479–497.

Papadopoulos-Kerameus. Typikon. = Τυπικὸν τῆς ἐν Ιεροσολύμοις ἐκκλεσ ίας (Cod. XLIII S. Crucis, 1122 a.) // Παπαδοπουλος-Κεραμευς A. ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΙΤΙΚΗΣ ΣΤΑΧΥΛΟΓΙΑΣ. Τ II. Εν Πετρούπολει, 1894. P. 1–254.

Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels. Ed. by E. C. Colwell and D. W. Riddle. The University of Chicago Press, 1933.

Paverd, van de F. Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos. Roma, 1970.

Renoux A. Le Codex Arménien Jérusalem 121. Vol. 1–2. Paris, 1969, 1971.

Rahlfs A. Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche //

Nachrichten von der königlichen gesellschaft der Wissenschaften zu Göttinen. Philologisch-historische Klasse. Berlin, 1915.

Rordorf W. Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum. Zürich, 1962.

Scrivener F. H. A. A Full and Exact Collation of About 20 Greek Manuscripts of the Holy Gospels. Cambridge and London, 1852.

Scrivener F. H. A. A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament for the Use of Biblical Students. 3d ed. Cambridge, 1883.

Soden, von H. Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. Teil I–IV. Berlin; Göttingen, 1902–1913.

Sophocles E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100). Boston, 1870.

Stökl Ben Ezra D. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century. Tübingen, 2003.

Talley T. The Origins of the Liturgical Year. New York, 1986.

The Study of Liturgy. Ed. by C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. New York, 1978.

Velkovska E. Lo studio dei lezionari bizantini // Ecclesia Orans. Vol. 13. 1996. P. 253–271.

Willis G. G. St. Augustine's Lectionary. London, 1962 (Alquin Club Collections, N XLIV).

Wybrew H. The Byzantine Liturgy from the *Apostolic Constitution* to the Present Day // The Study of Liturgy. P. 208–219.

Zerfass R. Die Schriftlesung im Kathedralofficium Jerusalems. Münster, 1968.

Список сокращений

Сокращенно цитируемые источники и справочники

(см. с. 12–15)

Сергий — *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Тома 1–3. Владимир. 1901 (переиздано: М., 1997).

Эгерия. Паломничество — Паломничество по святым местам конца IV в. Изданное, переведенное и объясненное И. В. Помяловским // Палестинский православный сборник. 1889. Вып. 20.

ArG — Garitte G. Un évangéliare grec-arab du X[e] siècle (cod. Sin. ar. 116) // Studia codicologica. Berlin, 1977. S. 207–225 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrist. Literatur. Bd. 124).

ArmC — Conybeare F. C. Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments. Oxford, 1905. P. 507–527.

ArmR — Renoux A. Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem (cod. Jérus. arm 121) // Le Muséon. T. LXXIV. 1961. P. 361–385.

Arranz — *Arranz M., S. I.* Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Cod. Messinensis gr. 115, A. D. 1131. Roma, 1969.

Beck — *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.

Burkitt. Syriac Lectionary System = SyB

Garitte. Calendier. — Garitte G. Le calendier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X[e] siècle). Bruxelles, 1958 (Subsidia hagiographica, N 30).

Gregory — *Gregory C. R.* Textkritik des Neuen Testaments. Bd. I–III. Leipzig, 1900–1909

GrK — Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонарь VII века (грузинская версия). Тифлис, 1912.

GrT — Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V[e]–VIII[e] siècle). T. I. Traduit par † Michel Tarchnischvili. Louvain, 1959 (Corpus scriptorum christianorum orientalium. Editum consilio Universitatis catholicae americae et universitatis catholicae lovaniensis. Vol. 189. Scriptores iberici, t. 10).

Kurzgefasste Liste — Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. 2te, neubearbeitete und ergänzte Auflage. In verbindung mit M. Welte, B. Köster und K. Junack bearbeitet von K. Aland. Berlin; New York, 1994 [первое издание 1963 г.].

Mateos — Mateos J., S. I. Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-

Croix N 40, X[e] siècle. T. I. Le cycle des douze mois. T. II. Le cycle des fêtes mobiles. Roma, 1962–63.

Nestle-Aland (а также NA, Нестле-Аланд) — Novum Testamentum Graece. 27. Auflage, Stuttgart, 1993.

SyB — Burkitt F. C. The early Syriac Lectionary System // Proceedings of the British Academy. 1921–1923. P. 301–339.

SyR — Rücker A. Ein weiterer Zeuge der älteren Perikopenordnung der syrischen Jakobiten // Oriens Christianus. N. S. Bd. 17. 1918. S. 146–153.

Прочие сокращения

ВЦ — Великая церковь (Софийский собор в Константинополе)
ЖМП — Журнал Московской патриархии
ТВЦ — Типикон Великой церкви
ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы (Пушкинский Дом)
CPG — Clavis patrum graecorum
L — Пятидесятница (праздник 50-го дня после Пасхи и период в 50 дней после Пасхи)
LXX — Септуагинта (греческий текст Ветхого Завета)
PG — Patrologia graeca
— литургическое зачало (употребляется в таблицах)

Указатель цитируемых мест Св. Писания

Мк

Лк

Ин

Предметный указатель

Оглавление

Алексеев Анатолий Алексеевич

Библия в богослужении
Византийско-славянский лекционарий

Учебное пособие

Редактор *М. С. Петровская*
Компьютерная верстка *А. И. Азаров*
Дизайн обложки *Е. В. Кудина*

Лекционарий (сборник библейских пассажей для чтения за богослужением) нашел применение в Византии в VIII – XII, а у славян в X – XIVвв. В книге охарактеризованы рукописная традиция лекционария на греческом и славянском языках, его структура, рассмотрены причины назначения библейских пассажей для чтения в определенные дни литургического года, устанавливаются время и обстоятельства возникновения лекционария в конце VII в.